BERTRAND DE JOUVENEL

LA SOBERANÍA

TRADUCCIÓN Y PRÓLOGO DE
LEANDRO BENAVIDES

GRANADA
EDITORIAL COMARES, S.L.
2000

BIBLIOTECA COMARES DE CIENCIA JURÍDICA
Director de publicaciones:
MIGUEL ÁNGEL DEL ARCO TORRES

COLECCIÓN: CRÍTICA DEL DERECHO
SECCIÓN: ARTE DEL DERECHO
Director de la colección:
JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ

14

Editorial COMARES
POLÍGONO JUNCARIL, PARCELA 208 • TFNO. 46 53 82 • 18220 ALBOLOTE (GRANADA)
E-MAIL:COMARES@COMARES.COM
HTTP://WWW.COMARES.COM

ISBN: 84-8444-061-3 • DEPÓSITO LEGAL: GR. 329-2000

FOTOCOMPOSICIÓN, IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: COMARES, S.L.

PRÓLOGO

Ahora que la obra de Bertrand de Jouvenel se ha difundido ampliamante en lengua castellana, no estará de más hacer de su persona y de su pensamiento una oportuna presentación en España. Su acusada personalidad en el campo de la Ciencia política es bien conocida fuera de su patria, Francia, y principalmente en el mundo de habla inglesa, a la que han sido traducidas sus obras más importantes y donde ha pronunciado numerosas conferencias. Algunos de sus trabajos vieron la luz por primera vez en lengua inglesa, tan familiar para Jouvenel como el propio francés.

Inicialmente ha sido traducida al castellano su magistral obra *Du Pouvoir*[1], y la que hoy presentamos es una continuación del mismo tema, con una mayor profundidad y lograda madurez.

PERFIL BIOGRÁFICO

Bertrand de Jouvenel, Barón de Jouvenel de los Ursinos, nació en París en 1903 en el seno de una familia políticamente activa en Francia desde el siglo XIV y oriunda de Italia. Estudió en París, más extensa que intensamente, Matemáticas, Biología y Derecho. Confiaba en llegar a ser biólogo, pero carecía de la necesaria destreza para los experimentos. Era aún muy joven cuando acompañó a su padre —un senador francés que inició el principio de la Seguridad Colectiva en el Tratado de Asistencia Mutua— a las sesiones de la Sociedad de Naciones. Fue el primer vicepresidente de la Federación Universitaria Internacional para la Sociedad de Naciones y discípulo de Albert Thomas, director de la Oficina Internacional del Trabajo, y luego del doctor Benes, primer ministro de Checoslovaquía, al lado del cual tuvo ocasión de observar el fracaso del golpe de Estado que debía restablecer al emperador

[1] *El Poder*, Colección "Libros de Actualidad Intelectual". Editora Nacional, Madrid, 1956.

Carlos en el trono de sus padres. Luchó por un puesto parlamentario antes de tener la edad para ser elegido. A los veinticinco años se encontraba bien situado en la maquinaria del partido radical socialista (centro izquierda) y editaba el semanario intelectual del partido.

En 1928 publica su primer libro, L'Économie Dirigée, y en 1930 su obra, Vers les États-Unis d'Europe. Sin ambición política, se encuentra mejor dotado para la observación. Realiza su primer viaje a los Estados Unidos en septiembre de 1931, en el momento más agudo de la Depresión. Esta feliz coincidencia, unida a la necesidad de trabajar durante un año por falta de dinero, hacen que su espíritu observador pueda conocer de cerca aquel interesante momento del desarrollo económico y político de los Estados Unidos y las virtudes comunitarias del pueblo americano. Fruto de su estancia fue una sólida monografía, *La crise du capitalisme américain*, publicada en 1933.

Durante algún tiempo fue consejero en el partido radical socialista, pero abandonó la política por el reportaje internacional. El azar quiso que su primer reportaje como periodista tuviera por objeto los *meetings* de Hitler después de su liberación de la fortaleza de Landshut.

Una visita a Moscú en 1935 le convirtió en un enérgico enemigo del stalinismo, lo cual le indispuso con el naciente Frente Popular. Fue anti-Munich y acudió como voluntario —de soldado de infantería— a la guerra en 1939. Por sus actividades durante la ocupación fue perseguido por la Policía militar alemana, que le obligó finalmente a huir, cruzando a pie la frontera suiza en compañía de su mujer, Hélène Duseigneur. Este acontecimiento constituye una línea divisoria en su vida, que ha estado desde entonces desprovista de episodios y exclusivamente dedicada al estudio. De esta época son sus obras *Le réveil de l'Europe* (1938), *D'une guerre à l'autre* (2 volúmenes, 1939 y 1940) y *Après la défaite* (1940). Publica en 1942 *Napoléon et l'économie dirigèe: le blocus continental* y *L'or au temps de Charles-Quint et Philippe II*, y en el año 1944, *L'économie mondiale au XXe. siècle.* El libro más conocido de Jouvenel es, sin duda, *Du Pouvoir*, proyectado en los bosques de Corrèze cuando participaba en la organización de los primeros maquis, fue luego escrito en Suiza y motivó que su autor fuera invitado por varias universidades, principalmente inglesas y americanas. Fue traducido al inglés para ser editado en Inglaterra y en Estados Unidos; también ha sido traducido al italiano y, como dijimos antes, al castellano. Todo ello es buena prueba de la repercusión de esta importante obra en el ámbito de la Ciencia política.

Su labor de conferenciante se ha desarrollado en las Universidades de Cambridge, Oxford, Manchester, la London School of Economics, así como en las de Chicago, Nôtre Dame y el St. John College de Annapolis.

Editó un boletín de Economía aplicada en París, presidió la Asociación para la Expansión Económica y escribió una columna para una cadena de periódicos franceses, así como artículos para el «Manchester Guardian» y la «Gazette de Lausanne».

Bertrand de Jouvenel fue católico práctico. Esto se puede percibir claramente en una obra como la que presentamos, pero es necesario consignar un hecho que él mismo consideraba como el acontecimiento más importante de su vida: la vuelta a una fe viva después de un largo período de agnosticismo.

POLÍTICA Y PENSAMIENTO

Con ser muy elocuente esta reseña biográfica hecha con datos escuetos, no nos dice por sí sola casi nada de la vigorosa personalidad que enmarca. Estamos acostumbrados desde hace siglos a discriminar perfectamente a los políticos actuantes de los pensadores o tratadistas de Ciencia política. Los genios políticos lo fueron y los son comúnmente más por su sexto sentido que les dirige en su actividad que por una previa dedicación al pensamiento. Y, al contrario, quienes se dedican al estudio de la Ciencia política están por lo general alejados de la actuación pública. La profesión intelectual y la profesión política tienden evidentemente a excluirse. La experiencia histórica lo corrobora constantemente.

No es que el pensamiento y la acción deban excluirse total y forzosamente: esto sería postular la barbarie. Lo que sí se da con excesiva y perniciosa frecuencia es un activismo político sin norte y una especulación intelectual sin o con muy leve contacto con el mundo circundante. De ahí ese mutuo aunque tácito desprecio entre los pensadores y los hombres de acción que no se resuelven a comprender que se necesitan y complementan. Los tratadistas no pueden olvidar que si su trabajo ha de servir para algo, tiene que versar sobre el comportamiento real de sus semejantes. Y a su vez los que dirigen la sociedad necesitan saber, por lo menos, a dónde se encaminan, y no simplemente lo que pretenden. Porque, en realidad, el político es la persona con menos derecho a sorprenderse.

En Jouvenel, este divorcio casi fatal entre el pensamiento y la acción encuentra una solución que consideramos óptima en lo que a un pensador político se refiere. No es que estemos ante un «dilettante» que simultanea la acción pública con los estudios políticos. La solución es mucho más feliz y fecunda. Estamos ante un tratadista en el mejor y más riguroso sentido, y quienes conocen sus obras lo saben bien. Pero no se crea que el pensamiento político de Jouvenel se elaboró en la torre de marfil de una biblioteca,

aunque demuestre una extraordinaria y bien asimilada erudición en los temas que trata. La fecundidad de su producción nace de ese contacto directo, personal y constante con los fenómenos sociales más significativos. Desde una conferencia internacional hasta la lucha por la vida en un país extraño, pasando por la actividad en el seno de un partido político, o la vida de soldado en el frente o de maquis en la resistencia, Jouvenel se ha encontrado en las coyunturas vitales más propicias y diversas para ejercitar su aguda capacidad observadora.

De ahí la realista documentación humana de su pensamiento, que constantemente sostiene sus argumentaciones. Es difícil pensar en unas «clases prácticas» más genuinas y más completas para quien como él posea una inevitable vocación intelectual y sienta un apasionado interés por la evolución de nuestra sociedad occidental. Bertrand de Jouvenel gustaba decir, con entera razón, que él es cualquier cosa menos un hombre que lo aprendió todo en los libros. La obra que el lector tiene en las manos prueba ampliamente esta afirmación.

Hay un ejemplo muy significativo a este respecto, que queremos consignar. Se trata de sus primeras experiencias políticas en el seno de la Agrupación Universitaria para la Sociedad de las Naciones y en la Federación Universitaria Internacional con el mismo objeto. Fue entonces cuando percibió con claridad una idea que constituye un fecundo hallazgo y el fondo de sus argumentaciones más diversas: que no existe diferencia esencial entre las pequeñas asociaciones y los grandes Estados.

Cabe decir también en igual sentido que el haber trabajado al lado de políticos activos y el trato con personas que luego lo fueron, así como el haber vivido experiencias políticas singulares y variadísimas, dieron a Jouvenel un sentido realista para considerar las mutaciones políticas de todo orden. A sus ojos, y gracias a esta experiencia, los fenómenos sociales adquieren un profundo sentido humano y no son sólo, como es tan frecuente, el punto de referencia de una especulación abstracta.

La obra

En el título y en el subtítulo [2] está sintéticamente recogido el contenido de este libro de Jouvenel. Es bien patente que el tema que aborda es

[2] *De la Souveraineté. A la recherche du bien politique.* París, 1955.

medular y básico en la Ciencia política. El lector tiene la oportunidad de comprobar la profunda originalidad con que está tratado. No obstante, nos interesa poner de relieve algo que informa toda la obra y cuya ausencia se deja sentir tanto en muchas obras de este género, no hay forma de descubrir a lo largo de este libro el menor asomo de ideología política. El análisis que realiza de los fenómenos humanos de asociación, de concreción de la autoridad, soberanía, bien común, etcétera, responden a una rigurosa objetividad. Y ni siquiera al utilizar las referencias históricas del pasado o del presente cede a ningún prejuicio ideológico. La honradez científica domina en todo momento.

Esta es la razón, unida a la profundidad con que trata los temas, por la que cuadra con tanta justicia el título de clásica a la obra de Jouvenel [3].

Enlazado con el aspecto que acabamos de apuntar está la atinada valoración que hace de la libertad en el orden político. Esa libertad que se ahoga no solamente cuando se la desconoce, como ocurre en un puro régimen de fuerza, sino, lo que es mucho más peligroso y nefasto, cuando se unce a una ideología que dice servirla. Qué sugerente y certera es a este respecto la afirmación de que «Toute Utopie est grosse d'une tyranie». Los ejemplos que lo demuestran son tan abundantes en nuestro mundo moderno que resulta ocioso enumerarlos. Digamos sólo, para evitar justificaciones ilícitas, que contra la libertad en el más noble y hondo sentido se atenta igualmente con utopías que, consideradas en abstracto, pueden merecer una opuesta calificación moral. En política, lo utópico es por sí e intrínsecamente negativo.

Y lo que se dice de lo utópico cabe decirlo también y con igual verdad de toda dogmática ideológica. Es muy conveniente tener siempre presente que el orden político es el reino de lo opinable. Cuando lo político se absolutiza, la tiranía es una consecuencia lógica.

Leandro Benavides

[3] Gambra, Rafael, Prólogo en la traducción española de Jouvenel, citada en la nota 1.

ADVERTENCIA

Esta obra es continuación directa de *Du Pouvoir*[1]. Me ha costado muchas fatigas y temo que le cuesten también al lector. El que quiera seguirme se encontrará empeñado en una difícil exploración, y yo tengo clara conciencia de ser para ello un guía; pero también veo con toda claridad que esta exploración es necesaria y que debe intentarla quien quiera ejercer con plena conciencia la función de ciudadano. En una palabra, lo que yo diga puede ser de muy poco valor, por la materia de que hablo es de la mayor importancia.

Las presentes meditaciones, renovadas durante nueve años, han sido trasladadas al corazón del problema político. Cada uno de nosotros, aun cuando no lo piense en absoluto, tiene una actividad política, ejerce una autoridad y debe tomar conciencia de este papel, de las obligaciones que comporta y dedicarse a desempeñarlo lo mejor posible. La política como actividad mucho más cotidiana, mucho más extendida y más necesaria de lo que se cree; la autoridad como algo en cierto grado presente en todo hombre; el bien que se debe perseguir como resultado de esta actividad y de esta fuerza manifestadas en todas partes, forman los temas inseparables de la investigación aquí emprendida.

El primer objetivo de esta indagación era, al mismo tiempo, demasiado restringido en cuanto a su materia y demasiado ambicioso en cuanto a su objeto. Había surgido directamente de la preocupación generatriz del libro precedente. En él se describía el sucesivo crecimiento del poder público en los Estados históricos del Occidente. En él se señalaba también un fenómeno concomitante que se pude llamar la emancipación moral del po-

[1] Du Pouvoir. *Histoire naturelle de sa croissance.* En ediciones del *Cheval Ailé.* Ginebra, 1945. Actualmente distribuida por la librería de Medicis, en París.

der público. Volviendo sobre la idea que los hombres se han hecho antiguamente del poder público, se encuentra que lo concebían sometido a una misión muy concreta que no podía sobrepasar y a la que tampoco podía faltar sin que fuera estimado como defectuoso con referencia a un patrón bastante preciso. Luego, las causas externas e internas que han movido e hipertrofiado el poder público, le han encaminado a tareas cada vez más extensas y múltiples, sin contornos definidos. Ya no se ha dispuesto de una idea cierta de su misión, de un modelo determinado para su conducta, del cual se pudiera usar para juzgar si obraba bien o mal y si hacía más o menos de lo que debía. Y los teóricos, que se habían dedicado largo tiempo a decir cómo debía actuar el poder público, ya no se ocuparon sino de decir en qué forma debía ser autorizado. Así, solamente se podría apreciar si las autoridades públicas son legítimas y no si observan buena conducta.

En mi primera intención, este libro debía relatar cómo la idea del origen legítimo del Poder ha suplantado, ahogada su natural compañera, la idea del empleo legítimo del Poder, y hacer sentir la magnitud de la pérdida sufrida. Pero, ¿para qué señalar y subrayar solamente esta pérdida si uno no se dedica a repararla? El propósito original debía, pues, llevar al autor a buscar criterios actualmente aplicables a la conducta de las autoridades públicas. Pero tal empresa es de una dificultad infinita. Nuestros antepasados, en efecto, tenían habilidad para representarse claramente el papel ideal del poder público, creyendo (sin razón) que su Sociedad era inmóvil, siempre semejante a sí misma, y pensando que era necesario mantener un orden dado. No estaban menos en lo cierto quienes, en sentido opuesto, se han figurado que existía un orden ideal que había de instaurarse revolucionariamente y sería suficiente desde entonces para mantenerse por sí mismo: fogosos destructores del presente, pero conservadores de antemano de un futuro utópico. Nosotros, sin embargo, que no pretendemos fijar el presente ni el porvenir, ¿podemos esperar encontrar criterios de conducta del poder público en una sociedad dinámica?

Mediante este problema, me pareció que estaba mal planteado. Es un error que lleva inevitablemente a la tiranía creer que existe, en un momento cualquiera, un orden social óptimo, de tal forma que la conducta de las autoridades públicas se encuentre indefectiblemente dictada por el deber de producir o de mantener dicho orden; pero, de otra parte, todo hombre que se encuentre revestido del menor derecho de mandar a otro (y éste es el caso del más pequeño ciudadano de un república) debe necesariamente hacerse alguna idea del bien que tratará de conseguir con el ejercicio de su mando: usando de él en forma despótica (por débil que sea), en caso de que el bien perseguido no sea más que el suyo propio [2], y usando de él con el espíritu que se precisa, si este bien es de alguna manera común.

Esta investigación desemboca en dos problemas. En primer lugar, ¿cuál es la consistencia de este Bien Común que se recomienda servir a las autoridades públicas? De tal forma permanece indefinido, que las exhortaciones en este sentido vuelven a dar por guía al piloto una estrella no identificada. Se verá en nuestra discusión las dificultades de este gran tema, y se encontrará en ello una enérgica advertencia a no mirar en absoluto el Bien de la Sociedad como un todo comprensible y tratable como tal por la autoridad pública. El segundo problema amplía el tema: porque las autoridades depositarias del poder público no son ni deben ser las solas autoridades que inclinen las conductas individuales. Más antiguo y más fundamental que el fenómeno «Estado» es el fenómeno «autoridad»; el ascendiente natural del hombre sobre el hombre es el principio de todas nuestras organizaciones y de todos nuestros progresos. El fenómeno político es mucho más amplio, más general, que lo que comúnmente se comprende bajo la denominación de «Política».

Esta idea ha tomado sobre mí tal imperio, que he llegado a representarme el proceso social como un torrente incesante de iniciativas atrayentes, cada una de las cuales comporta una responsabilidad moral, sentido o no, y en cuyo seno los mandatos públicos no son más que una forma de autoridad, la más eminente en un sentido, la más baja en otro, por ser la que más necesita de un refuerzo de intimidación.

Es necesario advertir al lector que se va a encontrar atraído por los propios pasos del espíritu investigador. Este libro no constituye el mapa claramente trazado de un país bien conocido; es una exploración renovada que arranca de distintos puntos de partida. A los que me reprochen el entregar estas investigaciones en el mismo orden de mis tentativas, no sabré oponer más que una excusa: el estudio es largo; la vida, breve.

2 «El déspota es el que persigue su propio bien». ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco,* libro VIII, 1160 b.

INTRODUCCIÓN

El hombre en estado aislado, ¿quién lo ha descubierto? El explorador, al igual que el observador, no ha encontrado nunca más que al hombre social, comprometido en relaciones incesantes con sus semejantes. Intentemos representar estas relaciones.

Representemos por un punto a un individuo cualquiera que llamaremos «El», y por trazos en forma de flechas hacia el exterior, cada acción dirigida por él a otro individuo, sin que importe la naturaleza de la acción. Por breve que sea el período considerado, supongamos una semana, sucederá que los trazos son de una gran densidad en relación con un pequeño número de individuos que llamaremos «los vecinos», mientras que trazos relativamente raros se dirigen a un considerable número de individuos, que llamaremos «los lejanos».

Tomemos ahora cada «vecino» de «El» como punto de partida, y tracemos, a partir de cada uno, los trazos de sus acciones dirigidas a otros individuos, y así progresivamente partiendo siempre de «vecinos». A medida que avanzáramos así, sucedería una de estas dos cosas: O bien, para representar los destinatarios de las acciones de los «vecinos» y después de los «vecinos de los vecinos», nos veríamos llevados a hacer figurar un número rápidamente creciente de individuos: la figura es abierta; o bien, al contrario, constataremos que la figura se cierra rápidamente, que nos volvemos a encontrar como «vecinos» de tercero, en el cuarto grado, los vecinos del primero.

La figura abierta es característica de un estado social amplio, como es el nuestro. La figura cerrada es característica de un estado social limitado, como es el de las sociedades que denominamos «primitivas». La serie de «vecinos» es, en un caso, divergente; en el otro, convergente.

Volvamos a «El». Si lo hemos tomado en una sociedad primitiva, es evidente que los «lejanos» con los que tiene relaciones poco frecuentes

no serán muy numerosos y se volverán a encontrar como vecinos de los vecinos, no serán, pues, muy lejanos. Un estado social extenso es, por el contrario, propicio a acciones dirigidas a numerosos lejanos y muy lejanos, es decir, que no se van a encontrar inmediatamente en el examen de sucesivas vecindades. Esto no quiere decir que en el seno de un estado social amplio cada vecino tenga numerosas relaciones con lejanos muy alejados. Un pequeño número de individuos tienen de esta forma relaciones con un gran número de otros, mientras que un gran número de individuos no tiene cada uno relaciones sino con un pequeño número de otros. Los «El» de una sociedad pueden clasificarse según el número de los «otro» o los que dirigen sus acciones.

Todas estas acciones, dirigidas de uno a otro, forman un tejido de una complejidad infinita. El estudio de este tejido es el objeto de la ciencia social. Se puede observar que este tejido no se detiene en ninguna parte. Se pueden tomar dos países geográficamente muy distantes; se hallará que existe un gran número de lazos entre sus habitantes respectivos.

Si ahora nos fijamos en un cierto género de acciones de ciertos hombres, notaremos que se dirigen con regularidad a los mismos destinatarios, y producen en éstos cambios de conducta homólogos. Estas acciones son consignas comunicadas por autoridades a súbditos. La autoridad es, propiamente hablando, la capacidad de dar nacimiento a acciones de otro, es el hecho social mayor que se encuentra por todas partes en la sociedad. Pero hay una clase de autoridad particularmente notable, porque emana regularmente de la misma fuente, porque se dirige regularmente a los mismos súbditos y porque es regularmente obedecida gracias a un sentimiento de obligación moral y con el refuerzo de medios de coacción: es la autoridad pública de un Estado.

Es de uso corriente llamar Ciencia Política el estudio de las relaciones entre los súbditos y las autoridades públicas de un Estado [1]. Esta ciencia

[1] No discutiremos aquí este uso. Personalmente consideramos que todo conjunto humano organizado para una cooperación regular es un cuerpo político, y que el objeto de la Ciencia Política es el estudio de la cohesión de este cuerpo, cómo se ha creado, cómo ha sido mantenido y perfeccionado. Abarca también la consideración de la influencia moral ejercida por el individuo por pertenecer al cuerpo.

es normativa cuando busca cuáles debieran ser estas relaciones y por qué medios; jurídica, cuando dice cuáles deben ser según la constitución en vigor (derecho constitucional); histórica, cuando relata sus cambios en el curso del tiempo (historia de las instituciones); sociología y positiva, cuando examina cuáles son; naturalista, en fin, si se busca en estas relaciones regularidades que parecen tener un carácter de necesidad [2].

EL QUIÉN Y EL QUÉ

Está de moda hoy día descuidar la teoría normativa. ¿Es por razón de su ineficacia? ¡De ningún modo! Ella ha inspirado y modelado todas las constituciones de nuestros Estados occidentales; y ha demostrado de manera sorprendente el poder de las ideas sobre la sociedad. Se necesita buscar otra explicación, y quizá sea que la teoría se encuentra terminada. Uno puede creerlo si se atiende a la atribución de las decisiones.

Los súbditos de un Estado están afectados, influidos, por las decisiones de sus autoridades. ¿A quién pertenece tomar estas decisiones? La teoría responde: al conjunto de los súbditos, fuente suprema de las decisiones, que constituyen el Soberano. Como no es práctico que las decisiones sean tomadas así, los súbditos escogen representantes que tomarán por ellos las decisiones más importantes (leyes) y que vigilarán a los magistrados encargados de ejecutar estas decisiones (esta idea de pura ejecución se encuentra en la denominación del Poder Ejecutivo). Prácticamente, todavía incumben a estos magistrados una multitud de decisiones, y esta carga se subdivide entre sus subordinados. Mi intención, no es dar aquí una descripción del régimen democrático, que sería lamentablemente incompleta, sino subrayar en qué consiste en un desarrollo de la contestación a la pregunta: «¿Quién decide? ¿Quién es el Soberano?» Cuando ha sido bien constituido, establece con exactitud los derechos de decisión, desde los más importantes a los más menudos.

Remarcaremos ahora que cuando los ciudadanos de un Estado se lamentan de una decisión adoptada, es su materia lo que les importa, mucho más que su origen. No importa que una decisión haya sido to-

[2] Esta última rama no ha alcanzado más que un débil desarrollo, por culpa, a nuestro juicio, de haber buscado estas regularidades en cualquiera de los conjuntos organizados.

mada por QUIEN era competente; esta decisión puede molestar, escandalizar, sublevar: y esto por su consistencia, por su QUÉ. Son muy raros los ciudadanos que, en presencia de una decisión que aprueban, se preguntan si la autoridad de donde emana no ha excedido su competencia. Por el contrario, los que desaprueban plantearán, si pueden, la cuestión de la competencia. En el invierno de 1950-51, el presidente Truman decidió el envío de cuatro divisiones americanas a Europa, gesto que fue desaprobado por una parte de la opinión. Este sector era hostil al QUÉ de la decisión; y he aquí que se suscitó la cuestión de saber si el presidente tenía derecho a realizar tal acto: una cuestión de QUIÉN. ¿No es una singular coincidencia que todos los que condenaban la decisión se encontraran también de acuerdo en que excedía la competencia presidencial, mientras que ninguno, entre los que aprobaban la decisión, suscribió esta manera de interpretar la Constitución?

Los hombres son tan apasionados por la cuestión de qué, que olvidan, a veces, los principios más vigorosamente afirmados en relación al QUIÉN. ¿Cuántas veces no se ha visto a fogosos demócratas cerrar los ojos respecto al modo no democrático de adoptar una decisión que les parecía buena?

Subrayada de esta forma la importancia del problema de QUÉ, se puede preguntar por qué la teoría política normativa se ha desinteresado totalmente, desde siglos, de este problema. Se ha preocupado de situar el poder de decidir, pero de ninguna manera se ha preocupado de decir cómo debía ser empleado. Ha orientado los espíritus en cuanto a la atribución de la decisión, no en cuanto a la consistencia de las decisiones.

¿Cuáles son las razones de esta negligencia? Se pueden dar tres: el problema del QUIÉN es primordial, la solución que se le dé resuelve automáticamente el problema de QUÉ y el problema de QUÉ es insoluble. Examinemos y pesemos estas razones.

El carácter primordial del problema de atribución

No se ha visto nunca, ni se verá jamás, un Estado sin fricciones, sin choques interiores. De individuo a individuo, de grupo a grupo, se desarrollan rivalidades y se suscitan diferencias. Estos antagonismos no desgarran un cuerpo político unido por una vinculación indiscutida hacia un mismo Soberano. Él es el juez supremo, y de sus decisiones no se

puede apelar más que a él mismo. Mientras la confianza, el efecto, el respeto, o la costumbre arraigada, unan los súbditos a este árbitro, el Estado subsiste; se deshace tan pronto como se pierde la autoridad del Soberano sobre una parte del pueblo que traslada su vinculación a otro lugar; hay pueblo entonces, a decir verdad, ya no un Estado, sino dos; o, al menos, tienden a formarse dos Estados a partir de uno solo, y uno de ellos será ahogado por el otro con la ayuda de medios violentos. Hay ahí un proceso horrible en su desarrollo y cuya culminación dejará rencores indelebles. Ya nunca más estarán de acuerdo los ciudadanos en la celebración de los aniversarios; los días de gloria para unos serán días de duelo para los otros.

Nada es, pues, más importante para la salud de un Estado que procurar un perpetuo acuerdo de los ciudadanos sobre la identidad del Soberano. Es decir, el establecer y consagrar un principio de Legitimidad. Es equivocarse el ver en la legitimidad monárquica, conocida por Francia en los siglos pasados, un principio primitivo, ya sea para condenarlo como grosero, ya sea para alabarlo como natural. El hecho es que la atribución cierta, indiscutida, de la autoridad soberana al mayor de los herederos varones más próximo, en la línea masculina solamente, ha sido una obra maestra del arte político, que no se perfeccionó sino a fuerza de tiempo y de trabajo. El primer Capeto había sido designado por elección; y tuvo buen cuidado de presidir por sí mismo la elección de su hijo, algunos meses después de la suya propia, y esta precaución fue mantenida hasta Luis XII, que hizo coronar, en su presencia, en Reims, el futuro Felipe-Augusto. No obstante esta precaución, Enrique I tuvo que luchar contra las «candidaturas» de sus hermanos. La exclusión de las mujeres no se formuló hasta la muerte de Luis X, y el hermano, que se hizo preferir a la hija del rey difunto, no lo consiguió sino pagando caros asentimientos en principio vacilantes. En fin, la cesión de la hereditariedad de las mujeres no estaba en ningún modo adquirida cuando estalló la guerra de los Cien Años, de suerte que las pretensiones de Eduardo III de Inglaterra, el más próximo heredero, aunque por línea femenina, no eran de ninguna forma extravagantes: la exclusión de las mujeres, no sólo personalmente, sino también como «puente», no se puso fuera de duda sino con la victoria de Carlos VII.

Todo se regularizó desde entonces. Los observadores de la era monárquica veían en ello una profunda causa del esplendor del reino, que

contrastaba con la debilidad de los Estados en los que el monarca se designaba por elección, como el Imperio, en camino de disgregación; como Bohemia y Hungría, que perdieron la independencia; como Polonia, en fin, que sufrió más tarde la misma suerte.

Si fueron necesarios siglos para organizar la legitimidad monárquica, se concibe que el paso a la legitimidad democrática haya exigido, a su vez, una gran atención. Sin embargo, el nuevo principio no regulaba más que en apariencia la atribución de la Soberanía, al no ser el atribuido más que una persona metafísica, obligada a remitir a otros el derecho que le pertenece, de suerte que se pueden sacar de la misma idea atribuciones efectivas muy diferentes, como la delegación total a uno sólo, sobre la cual se fundaron los dos Napoleones, la delegación total a un colegio o aristocracia electiva, que es el régimen parlamentario puro, al que Francia ha tendido de manera repetida, o la delegación fragmentada, como en los regímenes de separación de poderes. Era, pues, urgente ponerse de acuerdo sobre un desarrollo del principio que diera los mejores resultados prácticos. Se ha llegado a ciertos procedimientos de elección comparables al procedimiento de la herencia monárquica. Hay que hacer notar, sin embargo, que el procedimiento democrático, a diferencia del procedimiento monárquico, diciendo igualmente cómo serán escogidas las personas que han de decidir, se distingue del otro en que no designa igualmente de una vez a las personas.

En razón de la importancia que reviste la atribución exacta de los poderes soberanos, se comprende que esta discusión haya precedido, durante un largo período para ponerla en práctica, al estudio de la buena decisión y de sus criterios. Pero este argumento es histórico: terminada la puesta en práctica, no tiene validez para oponerse al estudio actual de QUÉ.

SI LA CUESTIÓN DE LA BUENA DECISIÓN SE ENCUENTRA SUPERADA EN LA DEMOCRACIA

Algunos afirman que la cuestión de la buena decisión está superada, ya que una decisión es «la buena» desde el momento en que ha sido tomada por la autoridad competente. Que la bondad se limite únicamente a la conformidad con la voluntad soberana, es el principio de la arbitrariedad. Se niega esto cuando el Pueblo es el Soberano, por el razonamiento siguiente: nada es bueno en sí a no ser por estimación subjetiva[3], lo que todos hayan estimado bueno lo será, en efecto, para ellos. No tomando en cuenta la diferencia esencial que existe entre la unanimidad y la mayoría, recordemos que Platón respondía a esta argumentación que aun cuando se quisiera asentir a esta tesis en el sentido del bien, en el sentido de justicia *(bunum honestum)*, resultaba ridícula aplicada al bien en el sentido de utilidad *(bunum utile)*[4].

Pero podemos evitar complicarnos en este debate milenario. Sabemos que las democracias, como por otra parte todo régimen, exigen de sus súbditos que consideren como buena una decisión tomada por las autoridades competentes, en el sentido de que deben conformar a ella sus acciones. Las democracias no exigen de ningún modo (lo mismo que los demás regímenes hasta la época totalitaria) que el asentimiento en la acción sea completado por un asentimiento en el juicio; que los ciudadanos se dispongan a encontrar justos y útiles los decretos a los que han de obedecer. Incluso las democracias liberales que conocemos se caracterizan por la amplitud de la libertad dada a los ciudadanos para progresar una opinión contraria al juicio que ha sido dado; con el propósito, llegado el tiempo, de derribar este último. Es, pues, muy legal la forma en que la cuestión de la bondad de una decisión ocupa los espíritus incluso desde el momento en que la decisión ha sido ya tomada.

Pero supongamos que no sea así. Admitamos que la voluntad de estar enteramente unido al cuerpo político domina en mí sobre cualquier

[3] Es la proposición de HOBBES: «Porque estos calificativos de bueno, de malo o de despreciable son siempre empleados en relación con la persona que los aplica; no siendo nada tan simple y absolutamente, no pudiendo inferirse ningún criterio de bien y de mal de la consideración de los objetos mismos, sino solamente de la persona que juzga, en ausencia de cuerpo político; o en un cuerpo político, de la persona que habla en su nombre». *Leviathan*, I, 6.

[4] «Para estas gentes... lo que una ciudad haya juzgado bueno establecer como justo, lo será efectivamente en la ciudad que lo haya instituido así, y seguirá siendo justo mientras no sea abrogada dicha institución; por el contrario, de estas mismas gentes no habrá uno sólo que tenga valor para pretender que lo que una ciudad haya establecido como útil, creyéndolo tal para sí misma, lo sea efectivamente mientras no haya sido abrogada dicha estimación de utilidad». *Teeteto*, 177 d.

otro sentimiento y cualquier otro pensamiento, de tal forma que, luego que ha sido tomada una decisión, no me contento con someterme, sino que trato incluso de adaptarme a ella con el corazón y con espíritu, como Rousseau parece en determinado momento exigir del ciudadano [5]. ¿Estoy yo por ello exento de toda preocupación respecto a la consistencia de la decisión? De ningún modo. Porque si estoy resuelto a prestar mi adhesión, al día siguiente de la consulta, al juicio que haya triunfado, no puedo adaptarme a él en el momento en que participo en la consulta, por no existir aún mayoría: necesito, por tanto, dar mi propia opinión sobre la decisión que hay que tomar.

Así, pues, incluso suponiendo, muy gratuitamente, que la cuestión de la buena decisión no se planteara a los administradores, a los ministros, meros ejecutores, se plantearía al parlamento ejerciendo la Soberanía del Pueblo, y si, siempre gratuitamente, se le supone puro representante, se plantearía necesariamente en último análisis, para mí, miembro del pueblo soberano. En última instancia se plantea siempre a alguien: que es lo que hacía falta demostrar para refutar una curiosa opinión bastante corriente. De hecho sabemos que se plantea para todo el mundo. Ocuparse de la cosa pública bajo cualquier título que sea, implica que uno se pregunte a sí mismo cuál es la buena decisión, escuchando los argumentos de los demás a este respecto, y participándoles la opinión que se tiene de ella, una vez formada.

¿Cómo ocurre entonces que la teoría política no parece cuidarse de ayudar a formar esta opinión?

SI EL PROBLEMA DE QUÉ ES INSOLUBLE

Las dos primeras excusas citadas no tienen ningún valor: una, al menos, ha prescrito; la otra, lógicamente, es inaceptable. La tercera excusa tiene una fuerza muy distinta.

5 «Por tanto, cuando la opinión contraria vence a la mía, no se aprueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo consideraba como voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese vencido, habría hecho otra cosa de lo que había querido, y entonces es cuando no hubiese sido libre». *Contrat Social*, IV, 2. Lo que Voltaire llamaba un sofisma debe leerse en el contexto. Me permito remitir a mi edición del *Contrat Social.* (Editions su Cheval Ailé, Benève, 1947).

Consiste, simplemente, en que no podría establecerse una teoría de la buena decisión. Se comienza por invocar la infinita variedad de decisiones políticas y su grado de particularidad. Es fácil ironizar: «¿Vuestra teoría general nos hará conocer cuántas divisiones debía enviar el presidente Truman a Europa, si debía enviar ocho en lugar de cuatro o si sólo debía enviar una?». No es menos fácil contestar que ninguna teoría general, en cualquier dominio de las ciencias sociales puede aportar respuestas exactas en las cuestiones particulares, sino solamente guiar el ejercicio del juicio personal.

Es precisamente esto lo que se prohibe intentar: tal preocupación es mirada con enfado por la mayor parte de los especialistas de la ciencia política. Se pueden, dicen, medir las preferencias respecto a una decisión; no se puede, sin embargo, valorar esta decisión en sí misma.

Este argumento, presentado con gran seriedad, es cómico: si fuera imposible valorar una decisión, no habría preferencias que constatar, y si las hay, es que cada uno de nosotros hace diariamente lo que se juzga imposible: valora una decisión. Pero se quiere que esta valoración no sea sino una preferencia subjetiva no razonada. Porque el fondo del racionalismo moderno es admitir la irracionalidad de todos los móviles. Además, tenemos el testimonio de nuestra introspección. Podemos mirar en nosotros mismos, ver cómo se forma nuestro juicio en medio de un proceso interior. Tratándose, por ejemplo, de decidir la construcción de una industria, me representaré las ventajas para las gentes de la ciudad y el inconveniente para las gentes de las montañas: mucho más numerosos aquéllos, que resultarán beneficiados, pero particularmente cruel la suerte de los montañeses desplazados. En estas imágenes entrará también la consideración del paisaje, cómo queda transformado en perjuicio de la montaña y en beneficio de la ciudad, menos ahumada. El espíritu pasa a la consideración de los gastos: suponiendo que haya recursos financieros disponibles, ¿qué otro empleo se les podría dar que fuera más útil? Mentalmente se abordan estas y otras muchas consideraciones (empleo, economía de importaciones, etc.).

Es notable, por otra parte, que el espíritu moderno piensa enteramente en términos de consecuencia y no de condiciones. No dice nunca: «Esto no se puede por razón de un derecho anterior, etc.», sino que dice: «Esto debe hacerse para que». La noción de resultado es enteramente predominante. Visto esto, se puede también presentar el proceso

de valoración como una meditación sobre la larga serie de consecuencias de una decisión. Los hechos que de ella se derivarán no son sino imperfectamente previsibles; pero es fundándonos en probabilidades, llevando a las probabilidades estimaciones afectivas y aplicando a estos factores una inconsciente ponderación, como formamos nuestra valoración.

El problema que resolvemos para formar nuestra opinión es un cálculo de probabilidades de bienes y males que el más sabio de entre nosotros no podría realizar en la pizarra sin esfuerzo y que el menos sabio hace de memoria. Es evidente que no se puede buscar la solución de tal problema sin saber qué bienes y qué males son éstos, para quién, cómo pueden ser apreciados y cómo ponderados. Cuando emitimos un juicio político usamos, sin tener conciencia de ello, todo un tratado de definiciones y de postulados y asignamos implícitamente coeficientes y parámetros.

¿No sería una cosa importante tratar cada individuo de darse cuenta del instrumento que usa en sus juicios, lo que por otra parte le vincularía a la coherencia de un mismo sistema de supuestos en sus diversos juicios?

PELIGROS DE UNA TEORÍA RESUELTAMENTE NORMATIVA

Pero, se dirá, no era de esperar esta crítica del juicio político viéndose proponer una teoría de la buena decisión. Parece que para formarla se debiese preguntar qué clase de bien es el bien político, por qué vías ha de ser realizado y que estas vías hacia el bien político deberían formar los criterios de la buena decisión.

Una teoría tan resueltamente normativa implicaría, sin embargo, graves peligros. En primer lugar, el edificio que construiría esta teoría estaría tan alejado de la realidad, que sus recomendaciones no tendrían ningún valor para dirigir a los ciudadanos del mundo real: tal es el caso de la «República» de Platón, construida sobre estas bases. Pero hay algo peor: la seducción de tales imágenes mueve a los hombres a reproducirlas en la realidad y les lleva a cometer acciones tiránicas: toda Utopía lleva en su seno una tiranía.

Por otra parte, es necesario considerar que, si se logra definir un «bien político» propiamente tal, como sería, por ejemplo, la cohesión de un grupo por la buena armonía de sus miembros, no fuera, sin embargo, necesario reducir todas las decisiones al solo criterio de este bien político, porque las decisiones políticas ponen en juego muchos otros

bienes, de manera que ya no la reducción a un solo, sino la comparación de varios criterios, es la que debe de inspirar el juicio.

Quizá se le facilitará al lector la inteligencia de la presente obra dándole esta «clave». El autor está esencialmente preocupado por los beneficios que los hombres se procuran por la cooperación social. Y por consecuencia está preocupado de lo que mantiene y de lo que enriquece esta cooperación. No cree que la más poderosa inteligencia pueda formar una imagen provisional que agote las posibilidades futuras de esta cooperación. Desde luego no puede pensar que esta cooperación debe ser sucesivamente edificada a partir de un solo centro organizador. El enriquecimiento de esta cooperación le parece debido al manantial incesante de iniciativas dispersas, gérmenes que no puede, sin embargo, fructificar a no ser en ciertas condiciones de estabilidad. En un inmenso complejo de agentes de modificación y de agentes de regularidad, la autoridad pública se le presenta como un agente entre otros, el más poderoso, pero que no debe tomarse aisladamente. Antes bien, debe considerarse como el gran agente complementario.

En la presente encuesta sobre la autoridad soberana, se considera a ésta como servidora de las relaciones sociales, preciosas ellas mismas por lo que aportan al hombre, objeto final de nuestro interés.

PRIMERA PARTE

DE LA AUTORIDAD

I. LA ESENCIA POLÍTICA

1. ¿De qué es conocimiento la ciencia política? ¿De qué orden de hechos? ¿De los hechos políticos? ¿Cómo se definen? Para ser verdadera ciencia debe buscar regularidades: ¿en el comportamiento de qué agentes y en relación con qué? Para llegar a precisar el objeto estudiado se ofrecen dos métodos: la reducción del confuso magma corrientemente denominado «política», y el desarrollo de una noción rigurosa y clara. Descartaremos el primero, y veamos por qué.

2. La palabra «política» no tiene ningún valor de designación: no delimita una cosa; su valor es de cualificación; califica todo lo que se refiere de alguna manera al gobierno. Se demuestra fácilmente. No hay ninguna afinidad entre la palabra «política» y la palabra «carne». Pero se conjugan en seguida que se plantea la cuestión de una decisión gubernamental sobre la carne. Son políticas las presiones que se ejercen sobre la autoridad pública para obtener tal o cual decisión a favor de tales y tales intereses; son políticas las actitudes tomadas en esta materia por los partidos en razón de sus designios de conquista o conservación del poder; política, por fin, es la línea de conducta finalmente adoptada.

Las designadas son visiblemente de diferentes géneros. El lenguaje se hace por ello difícil: se esboza una bifurcación. Se dice «la política» para denotar el esfuerzo por la posesión de un poder o la formación de una decisión. Se dice «una política» para significar una línea de conducta. El contraste se marca con más fuerza en el lenguaje inglés: *politics* y *policy*.

De forma que la palabra tiende a una dualidad simétrica en torno a una decisión. *Politics*, los debates que la preceden, y *policy*, la línea de conducta que emerge de ella. Está claro, por otra parte, que en el debate que precede a la decisión de un gran grupo, cada grupo pequeño, al participar en el debate, tiene su *policy*, su línea de conducta para hacer triunfar sus puntos de vista, lo que no hay que confundir con la *policy*

que quiere hacer adoptar al gran grupo. Resulta claro que esta *policy* final no está por encima de las *politics*: porque estas *politics* perduran y la *policy* es un factor de ellas.

¿Se llegará a resultados válidos siguiendo el método de reducción esbozado? ¿Dividiendo progresivamente la enorme masa de fenómenos comprendidos en la palabra «política»? Lo dudamos: ninguna teoría parte de lo complejo para llegar a lo simple.

Nos parece preferible el método contrario: partir de un sentido agudo de la palabra «política» y construir sobre él.

3. Se puede decir de un particular que actúe en una escala muy modesta que su conducta es política. ¿Cuándo se dice esto? Es necesario que esta conducta sea adecuada para producir los efectos buscados por el sujeto, que esté bien dirigida a su objetivo, bien calculada. Pero esto no basta. De Robinson, que se instaló inteligentemente en su isla, no se dirá que procedió según una sabia política, sino según una sabia economía.

La palabra economía viene a los labios para denotar el buen empleo (o generalmente el empleo) de los recursos que existen. ¿Cuándo, pues, es necesario hablar de política en el comportamiento privado? Cuando el resultado que se busca, la meta a que se tiende, supone el concurso de otros hombres. Es política la conducta que obtiene este concurso, la que hace a los demás lo que se necesita para la realización del designio del promotor; es política la acción que inclina las voluntades ajenas.

Esta «política privada» es el gran tema de Balzac. Se ha repetido desde Taine (invitando a ello el propio Balzac) que el monumento balsaciano es la descripción de una Sociedad en todas sus partes, y es lo que Zola, seguido de otros, ha querido volver a comenzar. Es, desde luego, una falsa interpretación: Balzac no es pintor de la Sociedad como se es pintor de batallas. Lo que él ha pintado de manera repetida, con variaciones de tema, es la política del hombre social. En la mayor parte de las novelas de Balzac se plantea un objetivo, con mucha frecuencia «una situación en el mundo», y el autor despliega su genio en la descripción de maniobras que tienden a crear esta situación, pasos en falso y contramaniobras que tienden a destruirla.

«Una situación en el mundo» es análoga a una «situación política»: una y otra descansan sobre un concurso de asentimientos y la importancia del personaje en cuestión; una y otra se logran por la acción militante en su favor de ciertos agentes que ha sabido concertar: Balzac insiste mucho sobre ciertos agentes particulares que son las «grandes damas» que le gusta poner en escena.

Obedeciendo las sugestiones del genio balsaciano, diremos que existe «política» tan pronto como un proyecto implica la disposición favorable de otras voluntades, y *en tanto que alguien se aplica a concertar estas voluntades*. Es significativo que la palabra «campaña» se aplica a esfuerzos muy diferentes por su objeto, pero que tienden a reunir análogas condiciones: el candidato a una función pública, el postulante que busca hacerse admitir en un círculo, la señora Turcaret que quiere hacerse recibir en un salón, el industrial que lanza un nuevo producto, intentan diferentes objetivos; pero ninguno puede alcanzar su propósito sino desarmando las disposiciones desfavorables, suscitando disposiciones favorables, ganando asentimientos, concertando voluntades.

4. La acción que tiene al concierto de voluntades es de forma política y no ofrece importantes diferencias en el modo, cualquiera que sea la empresa servida por ella. No se procede de forma distinta si se trata de obtener el concurso de varios grupos políticos en la formación de un ministerio, de varios grupos financieros en la fundación de una empresa, de varios grupos sociales en una obra filantrópica.

Así, pues, ¿toda empresa humana tiene su política? Si, lo mismo que toda empresa humana tiene su economía. El empresario es buen economista cuando aprueba los medios de que dispone de la manera más conveniente para alcanzar su fin; es buen político cuando enriquece sus medios por las cooperaciones que obtiene. Es adecuado expresarse así: «Este estratega obtuvo la victoria gracias a la hábil política, que le procuró los aliados, y a la adecuada economía, que le dio una gran superioridad de fuerzas en el momento decisivo».

Economía y política aparecen aquí como dos artes complementarias de la acción humana: la primera, relativa al empleo de los medios que existen; la segunda, relativa a su aumento. También se ve que en toda empresa que exija más fuerzas que las de un solo hombre, el aspecto político precede lógicamente al aspecto económico: antes de preocuparse de producir el máximo efecto útil por medio de las fuerzas reunidas, es necesario preocuparse de reunir esas fuerzas. Y, por ejemplo, una empresa económica por su materia, un «negocio», debe empezar por una acción de forma política, una campaña para reunir colaboraciones financieras.

Llegamos así a una primera concepción, muy reducida, pero muy precisa, del arte político como una técnica de adicción de fuerzas humanas por reunión de voluntades.

Nos parece fecundo definir la acción de forma política, como la que tiende a la adicción de fuerzas obtenidas de voluntades que tienen diferentes existencias, porque se trata entonces de un fenómeno humano claramente delimitado que se produce en todo tiempo y en todo lugar y que es, por tanto, un objeto muy susceptible de estudio.

5. La técnica aditiva es, en su grado, la más baja, cuando la adición que se trata de causar es precaria, en relación con un acto una vez realizado y al cual están predispuestos los elementos humanos que reúne de forma que es suficiente provocar una «precipitación». Por ejemplo, si se amotina a los blancos que ya odian a los negros, para un linchamiento. Dándose aquí el caso de que el acto citado es moralmente bajo, pondremos otro ejemplo para evitar toda confusión entre bajeza moral y bajo grado de arte política. Hacer concurrir a los vecinos para una lucha contra un incendio, es también una acción política de escasa categoría, tratándose de una cooperación breve y preparada por la disposición de los hombres a que se dirige. Se observará, por otra parte, un contraste entre estas dos acciones políticas (reunión para el lynchamiento y para la lucha contra el incendio), al no suponer una como predisposición, más que una pasión, y la otra, un sentimiento de obligación moral.

La técnica de la adición de fuerzas tiene una categoría mayor cuando se trata de realizar la suma, no para un acto solamente, sino para crear un estado de cosas, siendo necesaria la permanencia del concurso humano que lo causa.

Tratándose de establecer un estado de cosas, la cooperación de los hombres será más difícil. Responden fácilmente a la sugestión de un acto que está en la línea de sus inclinaciones. Pero la creación durable que el promotor se propone puede tener para sus imaginaciones atractivos muy débiles, o no ser vivamente concebido; incluso si es fuertemente deseado y bien entendido, la sucesión de actos necesarios para su realización presentará eslabones débiles, acciones en sí no deseadas.

De otra parte, el mantenimiento sobre todo de la cooperación humana planteará problemas. Se trata ahora de un concurso durable, de una «composición» de voluntades que debe tener el carácter de un edificio. Siendo la voluntad humana inconstante, el edificio tendrá una tendencia inmanente a la disgregación. Y cuanto más crezca, más se multiplicarán las fuerzas destructoras, los factores de incoherencia. El sostenimiento del edificio se convierte entonces en una obra cotidiana: la conservación es más difícil que la construcción. Los problemas planteados son propiamente problemas políticos, y los cuidados que exigen, cuidados políticos también.

Es fácil distinguir, por medio de nombres, la acción que tiende a la reunión de voluntades para un «Hacer» breve, que llamaremos «aditivo», y la acción que tiende a crear una cooperación durable, que llamaremos «agregativa». Se pasa de una a otra por grados; los dos nombres opuestos no designan sino la base y la zona alta de una forma de acción. Esta forma de acción en los grupos humanos está presente en todas partes: el niño que organiza un juego, adiciona; el organizador de un equipo, agrega.

6. Hasta aquí hemos mirado la acción de forma política como instrumental en relación con un designio cualquiera. Hemos visto que todo proyecto, de cualquier naturaleza, y supuesto solamente que exige el concurso de otros hombres, obliga al promotor a una acción política, pone en juego una técnica de reunión de colaboraciones denominada técnica política.

Imaginemos ahora que la reunión no es ya un medio subordinado a un fin cualquiera, sino que se considera en sí mismo como fin. Que el que promueve la agrupación no tiene en perspectiva un cierto «trabajo» al que se trata de dirigir las fuerzas del grupo, sino la existencia del grupo. El edificio humano es querido aquí por sí mismo, en sí.

Cuando la acción de forma política está exenta de todo otro propósito que no sea la misma formación del edificio humano, existe *política pura.* La acción es entonces política tanto por su materia como por su forma. Hagamos notar en seguida que tal acción no puede ser simplemente aditiva. Porque es contradictorio querer una agrupación por sí misma y no quererla más que para un instante. Como la virtud que se le pide es la existencia, supone necesariamente la duración. La acción política pura es necesariamente agregativa.

Resumamos. La acción de agrupar es política por la forma: su fin puede ser heterogéneo. Donde hay homogeneidad del fin de la acción con su forma, donde la acción de agrupar tiene por objeto final la existencia del grupo, hay política pura.

La noción de política pura sería válida aunque no hubiera ejemplo

de ella en la realidad (como en el caso de un cuerpo químico no aislable). Pero lo hay. El hecho es que se reserva el nombre de «grandes políticos» para los que han fundado, extendido y consolidado agregados humanos; más característicamente todavía, se reserva el nombre de «políticos» para los que, en tiempo de desórdenes, se muestran especialmente preocupados de mantener la existencia de un agregado.

Parece, pues, legítimo definir la actividad política pura como *la actividad constructiva, que consolida y conserva agregados humanos.*

7. Las ventajas de esta definición nos parecen numerosas. Sabemos, desde luego, lo que es una obra política: un agregado bien unido; sabemos lo que es un trabajo político: la constitución y reconstitución de un tal agregado; también se ve que puede existir un trabajo político negativo: el que tiende a la disgregación. Sabemos lo que es una fuerza política: la que realiza un trabajo político; concebimos también que diferentes fuerzas políticas, positivas por separado (tendiendo todas a una construcción), pueden ejercer, en relación una con otra, un trabajo negativo (tendiendo una a la disociación del conjunto que la otra tiende a construir o a conservar).

Como sabemos que una obra política es esencialmente durable por medio de una fuerte cohesión interior, podemos comprender que un esfuerzo simplemente aditivo, aunque manifieste una gran eficacia inmediata, pueda operar un trabajo político negativo destruyendo agregados y no pudiendo reconstruir uno nuevo.

Percibimos lo que es fundamentalmente la lucha política: la disputa entre creadores de agregados por la vinculación de las voluntades participantes. Nos damos cuenta de lo que es la Soberanía: constitución de una convicción íntima en los participantes del agregado de que este agregado tiene un valor final. También la Razón de Estado (y todo conjunto organizado tiene su propia Razón de Estado o de cuerpo) no es sino lo que parece racionalmente necesario para la conservación del agregado.

8. Nuestro razonamiento llama la atención sobre dos cosas: sobre la capacidad iniciadora de agregados y sobre las condiciones de estabilidad de los mismos. En cuanto a la capacidad iniciadora, el nombre que le cuadraría es el de «autoridad», que desgraciadamente ha llegado a ser equívoco por desviación de su verdadero sentido. Nosotros lo entendemos en el sentido de capacidad de ser autor de acciones. El *autor* es, propiamente, la fuente, el instigador, el artífice: es significativo que la palabra latina contenga la idea de causa de un aumento. Y, en efecto, el autor de un agregado es causa de un aumento: el agregado es algo más que sus partes; los hombres que lo forman son también algo más de lo que eran antes, material y, en general, moralmente.

Esta capacidad iniciadora es la *vis política*, la fuerza creadora de toda formación social o *universitas*. Y estamos muy lejos de restringir el término a los Estados; nos referimos a todos agregado cooperativo [1].

El estudio de esta *vis política* debe ser uno de los capítulos esenciales de una verdadera ciencia política. Se puede analizar esta fuerza en tres aspectos que no están frecuentemente reunidos en el mismo agente: la facultad de determinar una corriente de voluntades, la facultad de canalizarla en actos, la facultad de regularizar, de institucionalizar, esta cooperación. La primera facultad puede ella misma descomponerse en facultades de invención y de propagación. El que arrastra a la acción una corriente de voluntades, que ha suscitado o encontrado, es *dux*, un conductor, un «leader». El que institucionaliza la cooperación, es *rex*, es el que rectifica, el que rige. Presentida por Rousseau [2], la dualidad *Dux-Rex* ha sido maravillosamente expuesta por Dumézil en unas investigaciones fundamentales para la ciencia política [3]. Nosotros diremos que depende de la facultad puesta bajo el signo del *rex* el que la obra aditiva del *dux* llegue a ser una agregación permanente.

Hagamos unas observaciones sobre los talentos parasitarios requeridos para el éxito personal del político de profesión. Es necesario y suficiente que tenga la perspicacia de descubrir las corrientes de voluntades que reinan en el campo social, para hacerse llevar por ellas, y que tenga el talento aditivo del grado más bajo que le permita disponer de los individuos favorablemente a su persona (su único proyecto), de forma que obtenga una especie de primacía entre los granos arrastrados por una corriente. La *auctoritas* aquí es nula, los profesionales no hacen

[1] Pensamos, por ejemplo, en la formación por Mr. Vevin de la *Transport And General Werkers Union.*

[2] Cfr. la nota sobre los nombres de Rómulo Numa, en nota al capítulo IV, libro IV del *Contrat Social.*

[3] Cfr. G. DUMEZIL, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté.* Bibl. de la Escuela de Altos Estudios. París, 1940. La tesis de Dumézil se aproxima a la nota sobre Rousseau en nuestra edición del *Contrat Social,* Ginebra, 1947.

absolutamente nada, ni siquiera daño. Juegan en el cuerpo social el papel de partículas coloreadas que permiten percibir los remolinos.

9. Las condiciones de solidez y estabilidad del agregado son, naturalmente, parte capital de la ciencia política. Es evidente que ningún agregado puede mantenerse si no está unido por su parte superior. Representémonos cada elemento del agregado «abrochado» al *auctor* por una fuerza de atracción ejercida por éste. Por supuesto, esta vinculación solamente se mantendrá en tanto se ejerza propia del *dux*. E incluso aunque existan fuerzas de repulsión muy poderosas entre los miembros del conjunto [4].

Como habrá siempre fuerzas de repulsión, sujetas a violentos crecimientos a merced de las circunstancias, la unión no puede mantenerse a no ser por fuerzas de atracción muy grandes y continuamente actuantes. El estudio de estas fuerzas de atracción es esencial en nuestra disciplina. Se pueden clasificar sumariamente en centrípetas y laterales. Atracción centrípeta es la del vínculo siempre visible y actuante, por ejemplo, una dinastía. Atracción lateral son los lazos que se establecen de participante a participante: el *autor* no funda de manera durable, sino ligando entre sí a los asociados. La íntima vecindad que se establece entre ellos debe satisfacer necesidades materiales, afectivas y morales. La duración de la construcción supone el establecimiento de adherencias entre los elementos humanos. Bastará citar las ventajas derivadas de una mutua adaptación de las conductas, del calor de la amistad que nace de una vecindad bien avenida. Los beneficios de una buena «policía», en el sentido antiguo, no bastarían, sin embargo, sin la aceptación por cada uno de los miembros de símbolos comunes a todos, que se incorporan al espíritu de cada uno y son en él auténtico lazo que lo une al resto. Los biólogos enseñan que en cada célula de un ser vivo individual se encuentran los mismos cromosomas, es decir, una misma entelequia que hace que esta célula sea de este cuerpo y no de otro. Un complejo de símbolos hace también de cada miembro de un agregado muy perfecto, como lo es una vieja nación, el portador de un complejo de símbolos específicamente nacional.

[4] Recordemos, por ejemplo, el heterogéneo conglomerado que se formó en torno al General Boulanger y su rápida disgregación.

Tomando el estudio de la vinculación como el objeto principal de una posible ciencia, no sabríamos dar de ella sino una idea muy débil. Bastará notar que todo agregado en estado naciente, por ejemplo, un sindicato, ofrece a nuestra observación ciertos rasgos característicos: continuidad de acción de los fundadores, difusión de símbolos, cooperación institucionalizada (instituciones de previsión y de recreo), creación de lazos personales.

Observamos también que cuanto menos se presta la naturaleza del agregado a los lazos afectivos, más se necesita que el agregado dé en todo momento ventajas materiales tangibles a cada uno de los participantes: como ocurre en las empresas de fin comercial, que son por esta razón agregados muy inestables.

10. La cooperación es el medio por el cual el hombre logra bienes materiales e intelectuales que no podría procurarse solo, y es también ocasión de su moralidad. Los agregados deben, pues, ser considerados como bienes, y la *vis política*, que los funda, como esencialmente bienhechora. Es, pues, natural que los hombres tengan gran respeto a los fundadores. Respeto que a veces llega a ser un culto.

Lo que hemos dicho antes sirve para la distinción de los agregados con fin especial y los agregados sin fin especial. Resulta claro que la cooperación para un fin particular se injerta en una cooperación general y continuamente existente, que las asociaciones son incidentes en la existencia social. De ahí la superioridad reconocida a la formación política pura, a la Ciudad, al Estado. Es con arreglo a la naturaleza de las cosas como se ha subordinado siempre la formación de agregados de fin específico, condicionándolos a no ser destructores del agregado político, a la «policía».

Siempre y en todas partes se ha mirado como el mayor crimen social la acción contra el agregado, *Perduellion*: es un sentimiento bien fundado en razón del horror experimentado por el acto de traición, es decir, por el acto que tiende a destruir al agregado.

En toda sociedad compleja, el hombre participa en varios agregados; pero, naturalmente, existe una jerarquía entre estas participaciones. En todas las épocas en que entran en conflicto adhesiones hacia diferentes agregados, se producen graves disturbios: así ocurre cuando la facción es antepuesta a Ciudad, o a la ciudad es preferible el Imperio; estas dos formas de ruptura de la Ciudad coinciden frecuentemente en el tiempo.

Todo agregado se mantiene por la adhesión de los miembros, y no

puede mantenerse de otra forma, y el poder ejecutivo se encuentra, en un análisis radical, en los individuos. Es una idea contradictoria la de un agregado sin adhesiones. Hace falta no reflexionar para creer que pueda existir jamás en él un gobierno de pura fuerza, ya que es un gobierno que no tiene más fuerza que la que se le otorga.

Como contrapartida necesaria de la *vis política*, la adhesión requiere un profundo estudio. Será buen método, por ejemplo, observarlo como caso límite, en el súbdito que tolera una autoridad de la que ha sufrido injurias. El hábito no sería, sin duda alguna, suficiente para mantener su asentimiento, y si el súbdito no estuviera vinculado por fuerzas lazos laterales y no sufriera a través de ellos el contagio del respeto debido a la autoridad a través de los hermanos que no se consideran en absoluto maltratados. El peso de adhesiones motivadas lleva a una adhesión sin motivo.

La capacidad para cometer abusos de una autoridad en relación a sus adeptos, se basa entera y exclusivamente en los beneficios esenciales del agregado. Estos beneficios son la causa de su subsistencia. De ahí se sigue una moral política natural.

Aun cuando el *auctor* no se propusiera más que hacer durar un agregado, objeto de la política pura, le sería necesario velar por el beneficio que, en general, reporta a sus miembros. Faltando esta condición, el agregado no es sino una Torre de Babel que se hunde por su propio peso, creciendo las fuerzas destructoras en la misma medida que la adición.

11. Se introduce, pues, una moral en la política pura como condición para su éxito. Es necesario hacer notar que esta moral, propia de un determinado objeto, no envuelve necesariamente todas las ideas morales que pueden atraer al espíritu humano. En nuestros días se supone generalmente que los agregados humanos se encuentran dados y que son necesariamente estables; y se pretende imprimirles determinadas configuraciones.

Estas imágenes juegan un papel «autoritario», es decir, tienden a crear agregados semejantes. Pero no es cierto que puedan existir agregados que tengan la configuración previamente elegida. El estudio de la estructura de los agregados sugiere que la estabilidad está en función de formas necesarias. Si esto es así, lo que sólo un estudio profundo podría dárnoslo a conocer, los agregados que se quisiera fueran conformes a una configuración elegida de antemano, no podrían subsistir, y

las configuraciones elegidas no jugarían en este caso sino el papel de «mitos», que servirían para la demolición de agregados existentes y para la construcción de otros agregados, pero no arreglo al mito.

12. Nos parece útil delimitar el objeto de la ciencia política propiamente dicha como el estudio del modo de formación y de las condiciones de estabilidad de los agregados. Nos parece que de esta forma el objeto de la investigación queda bien definido, y puede realizarse la observación sobre distintos fenómenos, presentando su misma naturaleza esencial con grados muy diferentes de complejidad y tiempo de desarrollo muy diverso. Uno de los obstáculos que se oponían hasta el presente al desarrollo de la ciencia política era que no se ocupaba más que de los agregados llamados Estados y cuya vida es demasiado larga para que pueda fácilmente abarcarse en una mirada. Lo mismo que la genética ha ganado mucho al estudiar la herencia sobre nuestras generaciones de insectos de corta vida, de la misma forma la ciencia política ganará mucho al poder trabajar sobre agregados de rápida maduración, como los que la vida social ofrece por todas partes a nuestros ojos.

II. LA AUTORIDAD

El hombre se hace por la cooperación. Afirmarlo no es disminuir en absoluto los dones del Creador. Él ha querido, evidentemente, que el hombre evolucionase, y para ello ha dispuesto medios de los cuales el principal es la sociabilidad, inscrita en nuestra naturaleza.

En cada generación, el hombre nace impotente y salvaje. Recibe sobre sí mismo el poder de la educación dada por el grupo, en primer lugar y principalmente, por el grupo más reducido, la familia. Recibe también el poder sobre el entorno natural, el poder de la organización colectiva: Este poder no le pertenece nunca individualmente, sino que le viene dado como miembro de un conjunto, y crece de siglo en siglo, a medida que el conjunto cooperativo se extiende y se perfecciona.

Si el individuo surge del grupo, si el hombre debe al grupo su estado moral y material, nos importa extraordinariamente saber cómo se forma este grupo. A este respecto son dos los modelos que dominan los espíritus: el modelo de la asociación voluntaria y el modelo de la dominación impuesta. Vamos a demostrar que ninguno de los dos responde a la realidad, lo que nos llevará a poner en claro la verdadera fuerza constructiva.

El modelo de la asociación voluntaria

Desde hace tres siglos el entendimiento humano hace un empleo cada vez más corriente y cada vez más extenso de un esquema de la asociación, que llamaremos el esquema clásico. Ha ejercido una profunda influencia sobre el Derecho Público del Occidente, sobre su Derecho Civil, Mercantil y Sindical. ¿Cuál es este esquema?

Los hombres se reúnen impulsados por una intención, propia de cada uno y la misma en todos. Ilustraciones románticas se figuran esta con-

cepción: robustos hombres de los bosques afluyen de distintas direcciones hacia un lugar sin vegetación. He aquí que forman una asamblea en el seno de la cual se plantea y se afirma la intención común. Va a ser concretada y cristalizada en un pacto que les una. La palabra «convención» se enriquece con tres sentidos que corresponden a tres actos de este drama. Significa «venir juntos, reunirse»: es el primer acto. Significa también la asamblea construida (se ha hablado de «La Convención Nacional», se dice todavía en inglés: «la Convención del Partido Republicano» para designar sus reuniones):es el segundo acto. Finalmente, en el lenguaje jurídico, la palabra «convención» designa el compromiso tomado en común, el hecho jurídico que liga en adelante a los contratantes.

La convención encarna la intención original y constituye una alianza permanente para servir a esta intención. Se ha formado un agregado humano con un objeto definido. Sus miembros perseguirán juntos el objetivo asignado. Es un postulado que la convergencia de voluntades, que se tiene como el hecho generador, persistirá mientras dure la asociación, y que la intención de los asociados que le ha dado nacimiento seguirá siendo la misma. Si los asociados pueden retirarse de una asociación civil, los autores de más categoría han estimado que, en el caso de un Estado, la voluntad actual está dominada por la voluntad original. Esta es, pues, el acontecimiento capital.

Se admite como solución, que determinados miembros estén más especialmente encargados de servir la intención común: basados en el poder de la asociación, son en menor grado representantes de los asociados que de su voluntad original. Tienen derechos sobre los asociados que derivan de la convención: las relaciones de los que mandan con los que obedecen en un Estado tienen, por tanto, naturaleza de derechos ejercidos por los primeros. Estos, sin embargo, son solamente considerados como los servidores más activos de una intención común, la misma en todos.

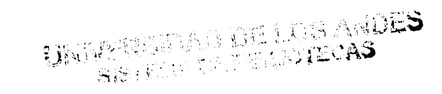
Este concepto social puede imaginarse como una figura circular; basta representarse los futuros asociados como dispersos sobre una circunferencia y viniendo a reunirse en su centro, cada uno impulsado individualmente por su propia voluntad. Plantan así juntos un árbol, la asociación, de la que se alimentarán sus raíces y cuyos frutos se distribuirán en la circunferencia donde los fundadores modifican la convención concluida.

Intención propia de cada uno y común a todos, convergencia espontánea, reunión, convención, designación de representantes, persistencia de la intención original en los asociados, fidelidad de los representantes y derechos derivados de su misión explícita, creación, por consiguiente, de un cuerpo coherente animado por la intención que permanece activa en cada uno...; he ahí el modelo de la Asociación. Así se encuentra en todo el pensamiento moderno. El Estado moderno está considerado como una asociación voluntaria de ciudadanos cuya obediencia se debe a una concepción espontánea hecha a sus dirigentes. De la misma forma, determinadas convenciones han dado nacimiento a otras asociaciones para fines particulares: con un fin de lucro (sociedades de capital), para la defensa profesional (Sindicatos), para un juego (un círculo ajedrecista), o para cualquier otra finalidad. Incluso se ha pensado que el principio de asociación podía abarcar toda la vida material y moral de los hombres; tal es la idea socialista.

Examinad el Derecho Moderno y la ideología de varias generaciones que nos han precedido; por todas partes encontraréis el mismo modelo intelectual: la asociación, según el esquema que acabamos de exponer. Incluso ha presidido la fundación de la Sociedad de Naciones y su débil heredera la ONU, con esa presunción con que se ha creído poder tratar tanto a los Estados como a los individuos.

Este modelo resulta estético, agrada al espíritu, pero sería necesario que, además, correspondiera a la realidad. Sin embargo, no ocurre así, como se puede comprobar cuando se consideran atentamente las asociaciones observables, las que nacen cada día a nuestro alrededor.

En su origen no se encuentra en modo alguno un concurso espontáneo de voluntades nacidas en todos simultáneamente. No vemos reunirse a los participantes; vemos, por el contrario, a uno o a varios promotores multiplicar sus gestiones cerca de los posibles participantes con el fin de reunirles. El proceso de formación comienza por uno solo que siembra su propósito en los demás. Algunos en los que prende esta idea se transforman en apóstoles de ella, y este pequeño grupo constituye el núcleo que ha de difundirla y ha de reclutar adeptos influyendo cada uno de sus miembros sobre otros individuos, cuyo interés se ha despertado y cuyo asentimiento se va logrando progresivamente. La asociación, en fin, se constituye, no por una simple coincidencia de voluntades, sino como resultado de la acción del hombre sobre el hombre. El error del esquema clásico es desconocer el papel del fundador, del *auctor*, en la formación del grupo.



El modelo de la dominación impuesta

Mucho más grave es el error cometido por los cínicos. No hay nada que extravíe tanto al entendimiento humano como el cinismo. Para los cínicos, el hecho generador de la Sociedad es la violencia, ejercida sobre un conjunto humano por un ejército conquistador, al plegar esta masa de población a una disciplina social ventajosa para los vencedores.

La Historia abunda en ejemplos de conquistas. Por ella se conoce cómo se han reunido en una sola sociedad sociedades anteriormente distintas; pero no se conoce por ella que se hayan reunido en sociedad hombres extraños anteriormente al estado social. Pero lo que pone más de relieve lo absurdo de la tesis, es que resulta incapaz de explicar la formación del grupo conquistador. Los que hoy vencen, los que realizan ahora la asociación, ¿han sido ellos mismos también asociados? ¿De qué forma? ¿Han sido vencidos, a su vez, por los jefes? ¿Y éstos, con qué medios han logrado una victoria tan inverosímil? Aunque la asociación humana se extendiera sólo por la violencia, lo cual es evidentemente falso, en todo caso el proceso no ha podido comenzar por la violencia. Voltaire ha cometido una irreflexión al decir que el primer rey que existió fue un soldado con suerte.

Esta segunda tesis, que agrada a algunos como herética, es radicalmente insostenible, y el carácter falaz se pone aquí mucho más de manifiesto que en el primer esquema, ya que el elemento del consentimiento se desconoce totalmente.

Rechazaremos, pues, la tesis de la dominación y no admitiremos tampoco la de la asociación espontánea; nuestra tesis será la de la asociación provocada por alguien que la suscita.

Definición de la autoridad

Yo denomino autoridad a la facultad de lograr el consentimiento de otro. O, lo que es lo mismo, la causa eficiente de las asociaciones voluntarias. Cuando percibo una asociación voluntaria, veo en ella la acción de una fuerza que es la Autoridad.

Todo autor tiene derecho, sin duda alguna, a emplear una palabra en el sentido que elija con tal que lo advierta debidamente. No obstante, puede prestarse a confusión si el sentido que le da se aleja mucho del que se le da habitualmente. Puede parecer que yo incurro en este

supuesto, ya que, por lo general, se califica de «gobierno autoritario» el que recurre con frecuencia a la violencia, de hecho o con amenazas, para hacerse obedecer; gobierno del que sería necesario decir, según mi definición, que carece de autoridad suficiente para cumplir su cometido al suplir lo que le falta con la intimidación.

Pero esta corrupción de la palabra es muy reciente, y yo no hago más que volver a darle el recto sentido de su significación tradicional. Examinemos el rico significado del término *auctor.*

El *auctor* es, comúnmente, el compositor de una obra, el padre o ascendiente, el fundador de una familia, de una ciudad, el Creador del Universo. Este es el sentido más material; pero pueden verse en este término significados más sutiles. *Auctor* es aquel cuyo consejo se sigue, aquel al que hay que remontarse para encontrar la verdadera fuente de acciones realizadas por otro: es el instigador, el promotor. Él es el que ha inspirado, el que ha comunicado a otro la intención que en él se encontraba y que ha llegado a ser la de otro, el principio libre de actos libres realizados por otro. La idea de padre, de creador, también de esta forma, se esclarece y amplía: *auctor* es el padre de acciones libres que tienen en él su origen, pero están situadas en otros.

Pero, ¿cómo se pude ser fuerte de acciones hechas libremente por otros? En primer lugar, dándoles ejemplo; y éste es solamente uno de los sentidos de la palabra. También, si se garantiza que la acción es buena, que tendrá buenos resultados para quien la asume. El *auctor* es el fiador, el que promete el buen fin de la empresa; parece ser que este significado es el más antiguo. La raíz de la palabra denota la idea de aumento: el fiador aumenta la confianza del que emprende algo de su instigación o mediando su caución. Y la acción emprendida, gracias a este aumento de confianza, será, finalmente, una forma de crecimiento para el que la ha realizado. ¿Es posible explicar mejor la condición y el resultado de la cooperación humana?

Virtudes de la autoridad

La vida social nos ofrece por todas partes y en todos los estrados el espectáculo cotidiano del fenómeno primario de autoridad, la atracción del hombre por el hombre, el espectáculo del ascendiente de una voluntad fija atrayendo y orientando a voluntades fluctuantes. La Providencia ha dispuesto al hombre para recibir las influencias de otros hom-

bres; sin este don seríamos ineducables e inadaptables. Esta receptividad supone, como contrapartida, una actividad. El don complementario es la capacidad incitadora, la autoridad. Ningún hombre está enteramente desprovisto de esta capacidad estimulante, pero toma formas muy diferentes y la poseemos en grados muy diversos.

Esta facultad instigadora actúa incesantemente para movilizar las energías humanas: a ella debemos todo progreso; no es excesivo llamarla providencial. Como cualquier don, puede ser, desde luego, mal empleado.

Disponer parece algo esencialmente superior a proponer, como se ve en el proverbio: «El hombre propone, Dios dispone». Pero en las relaciones humanas esta clasificación es errónea: todo hombre, en cada instante, por el hecho de vivir, dispone de sus acciones y de lo que de él depende. Y si todos los hombres no hiciesen cada uno más que disponer, no habría en absoluto Sociedad. La Sociedad existe solamente porque el hombre es capaz de proponer y de afectar con sus proposiciones las decisiones de otro. Es por medio de proposiciones aceptadas como se concluyen los contratos, se arreglan los conflictos y se forman las alianzas entre los individuos. Todo hombre tiene naturalmente la facultad de proponer, pero somos desde este punto de vista muy desiguales en iniciativa. Más desiguales somos todavía, en cuanto a nuestra facultad de hacer aceptar nuestras proposiciones: sucede con frecuencia que una proposición hecha por Primus sea despreciada, y propuesta de nuevo por Secundus, sea aceptada.

Llamo «Autoridad» (y si se quiere, autoridad propia o natural) la facultad de hacer aceptar las proposiciones que uno formula. Esta autoridad se manifiesta muy acusada en una sociedad de niños, en donde uno de ellos arrastra a sus compañeros a los juegos que él sugiere o hace admitir su parecer al intervenir en una discusión. Esta autoridad es esencial en la vida de toda Sociedad, ya que es necesario que haya acciones colectivas y que los conflictos se resuelvan.

Es indudable que si los hombres fueran sordos a toda autoridad, no habría entre ellos cooperación ni seguridad; en una palabra, no habría Sociedad.

Origen de los soberanos

No es preciso preguntarse si las jefaturas se instauraron por la violencia o por la deliberación. Bastaría, sin duda, que un hombre se sintiese apto para dirigir y que inspirase confianza a otros. El parecer de Ockham viene aquí muy a propósito: si podemos observar a diario la génesis de jefaturas a nuestro alrededor, ¿qué necesidad hay de imaginarse otra forma en el pasado lejano de la especie? Los jefes se han hecho siempre por el asentimiento natural, por la nula autoridad. De la misma manera que se forman ante nuestra vida cuando hay que organizar un sabotaje o sofocar un incendio.

El mando en sus comienzos ha sido un hecho. Se ha transformado en institución por una complicidad inconsciente de dirigidos y dirigentes que coinciden en estabilizar una situación en sí inestable y cuyos beneficios están comprobados.

Si el ascendiente natural ha engendrado la organización salvadora, la adhesión a ésta ha suscitado también un nuevo respeto hacia los que son vínculo y símbolo de ella: les habrá prestado un ascendiente nuevo que en adelante sostendrá o suplirá el ascendiente natural del jefe. Fue el prestigio del fundador quien hizo aceptable la organización; es el prestigio de la organización el que sostendrá a los jefes que le sucedan.

Esto se observa todos los días en las asociaciones fundadas por una vigorosa personalidad; cuando ella desaparece, el sucesor puede continuar la obra porque goza de una autoridad derivada; conserva y desarrolla lo que no habría sabido fundar. Los escépticos pueden decir que se introduce la superstición en la aureola que rodea al soberano sucesor que sirve para sostener su debilidad. Pero si no existiera este prestigio derivado, los conjuntos humanos se disolverían a medida que desaparecieran los fundadores. Y la permanencia es precisamente una condición de sus beneficios.

Nacida de una fidelidad original hacia el promotor, aparece la fidelidad a la organización que repercute en fidelidad al momentáneo grupo de dirigentes cuyo poder constituye. Este poder consiste en su conjunto en la capacidad de hacerse obedecer. Pero el poder difiere mucho de la autoridad. Lo característico de la autoridad es que no se ejerce sino sobre los que la aceptan gustosos. Por el contrario, basta a los dirigentes tener autoridad sobre una parte de los súbditos para que éstos les proporcionen fuerzas capaces de situar a otros bajo su poder. Los medios de coacción pertenecen de esta forma al poder en virtud de la autoridad par-

cial que le queda, y desaparecen al faltarle ésta. El peor de los Estados es aquel cuyos dirigentes no tienen ya una autoridad bastante universal para ser seguidos de buen grado por todos, y, no obstante, tienen autoridad suficiente sobre una parte de los gobernados para usar de ella con el fin de coaccionar a los demás. Este poder sobre todos, por medio de la autoridad sobre una parte, caracteriza al Estado partidista.

Estas consideraciones ponen en evidencia el grave error que se comete cuando se opone Autoridad y Libertad. Autoridad es la facultad de suscitar asentimiento. Seguir a una autoridad es un acto libre. El límite de la autoridad está en el punto en que falta el asentimiento voluntario. Hay en todo Estado un margen de obediencia que no se obtiene sino por el empleo, o por la amenaza de empleo, de la fuerza. Este margen lesiona la libertad y acusa una falta de autoridad. Los hombres han inventado en todas partes, aunque no a sabiendas y deliberadamente, prestigios que añaden a la estatura de sus dirigentes. Cuando el escepticismo combate estos prestigios, denuncia con ello una mixtificación, mina la capacidad de asentimiento de los ciudadanos y debilita así la cooperación voluntaria. De tal forma que, o bien el conjunto nacional funciona muy mal, anárquicamente, o bien es necesario aumentar la intervención de la coacción. Fue la intuición de estos males del siglo XX lo que inspiró a Royer-Collar su gran lamento: «¡La autoridad, la autoridad ha sido destruida!»

Siendo dañoso, sobre todas las cosas, que los conjuntos humanos se disuelvan, el fin del prestigio es el comienzo de los regímenes policíacos.

Clases de jefatura

Volvamos a la infancia de los conjuntos humanos. Nos ha parecido que el ascendiente personal es su causa eficiente. Inversamente, la causa final de la autoridad constituida es asegurar al Ente-Conjunto, garantizar la cooperación. Salta a la vista que los caracteres que deben concurrir en este factor causante, en esta fuerza aglutinante, dependen del modo de cooperación necesaria.

Se trata de un equipo de remo que disputa una regata: cada movimiento de los remeros está ordenado por el hombre que lleva el timón; a su voz ejecutan simultáneamente sus golpes de remo perfectamente armonizados. Esta obediencia total es la condición para la eficacia de una simple acción hecha en común. Observad de igual modo a los hombres que tienen que levantar un raíl muy pesado; no lo conseguirán si no lo impulsan conjuntamente en el instante que señale el silbato. Son éstos dos ejemplos puros de lo que llamaremos «grupo de acción». Observemos que, aunque la autoridad del hombre del timón o del hombre del silbato sea muy grande durante la operación, puede ser totalmente nula, sobre las mismas personas, en otro momento.

Representémonos ahora unos pescadores, cada uno en su barca, explotando las mismas aguas. Para ello no se necesita ningún director de pesca, los individuos actúan por su cuenta. Habrá, sin embargo, ocasiones en que se mezclen las redes, se discuta la pesca y se susciten conflictos. Será bueno entonces que intervenga un mediador que pueda ejercer una influencia apaciguadora. Nadie tendrá éxito en esta misión si habitualmente no goza de respeto.

Evocan estas imágenes dos tipos de autoridad: una que dirige, la otra que pacifica; una intermitente, la otra continua. Inspirándose en una frase de Tácito, Dumézil emplea dos términos que califican con cierto estos dos tipos de autoridad: *dux*, el que dirige, y *rex*, el que corrige.

Para dirigir una acción colectiva encaminada a una meta precisa, se necesita un *dux*. Tal es una expedición guerrera, que tendrá tanta mayor probabilidad de éxito, cuanto mejor haya concebido el jefe su proyecto, mejor haya enardecido a los participantes, mejor haya distribuido entre ellos los cargos y mejor hayan ellos seguido sus consignas. Pero la acción militar (o la acción no militar que exija una disciplina cuasi militar) es intermitente y poco frecuente en las sociedades primitivas.

Es universal, por el contrario, el estado de vecindad en el que los hombres propenden a prestarse mutuos servicios, a facilitarse la vida por medio de una recíproca adaptación, supuesto que reine entre ellos un clima de confianza. Esta vecindad produce simultáneamente fricciones que exigen ser remediadas. La forma de autoridad llamada *rex* aparece, pues, como universalmente necesaria para asegurar la confianza y superar las ficciones. Esta forma de autoridad es, a nuestro juicio, la primitiva fuente de la soberanía.

El *rex* pone límites, garantiza los compromisos y resuelve los conflictos.

El garante

Se razona sensatamente cuando se dice: «Sin duda resulta incómodo obedecer; pero es más incómodo aún tener que estar en guardia frente a cada vecino, tener que estar temiendo sus depredaciones y no po-

der fiarse de su palabra. Démonos, pues, un árbitro común que nos garantice a cada uno la conducta regular de los demás». Pero si, para constituir la autoridad política y asentar el estado social, hubiese necesidad de esperar a que el conjunto de los participantes razonara de esta forma, tal momento quizá nunca hubiera llegado. Esta concepción clara y fría, que es la de Hobbes, pertenece a un estado social avanzado.

El consentimiento dado en un principio a la autoridad, no ha sido racional sino emocional. Y de igual forma, si se han sentido tan vivamente los beneficios aglutinadores y coordinadores de la autoridad, el proceso por el cual la autoridad los procuraba no ha sido analizado en los términos positivistas que nos son familiares; de tal manera ha sido esto así, que se han imputado mezcladas ventajas causadas efectivamente por la autoridad, como la seguridad interior, con otras ajenas a ella, como la abundancia de las cosechas.

Desde hace quizá decenas de millares de años, los hombres han experimentado una correlación entre el funcionamiento de las autoridades políticas y el bienestar del grupo. Esta correlación ha sido expresada en un lenguaje que comprendemos mal, el lenguaje de los mitos que despreciamos por contrastar radicalmente con nuestra visión clara y distinta de encadenamientos causales.

Un cúmulo de himnos recogidos por los antropólogos o encontrados por los arqueólogos, testimonian que los hombres han creído en la virtud prolífica del buen gobierno, ejercida sobre la población, las cosechas y el trabajo en común. Se puede presentar esta creencia como una superstición absurda; pero también se puede reconocer en ella una intuición sustentada por experiencias comprobadas. Es cierto que el restablecimiento de la seguridad y el desarrollo de la cooperación son propicios al crecimiento de las familias, al progreso de las culturas y al aumento de los cultivos. El enunciado antiguo es elíptico, pero de ninguna manera absurdo. Contrapartida de estas creencias era tener a los soberanos por responsables de las penurias; pero en nuestros días, ¿no se han considerado responsables a los gobiernos de crisis económicas, sin poder establecer una relación causal directa entre sus actos y estos males públicos?

La noción antigua del *fas* atribuye las prosperidades sociales a una inexplicable virtud del gobierno; y, de igual forma, las desgracias públicas a un vicio inexplicado de la autoridad *nefas*. Si se razona a la manera moderna, según una concatenación de causas —lo que de hecho no ocurre en todos los contemporáneos—, no se imputará a los gobiernos sino las consecuencias de las disposiciones que han tomado o de sus omisiones. Puede ser, desde luego, que se cometa así una subestimación de su influencia; porque las prosperidades sociales tienen mucha relación con las actitudes de los ciudadanos y éstas proceden de la actitud de los dirigentes según consecuencias que no pueden ser establecidas exactamente y no por ello son menos incuestionables.

Lo que nos parece incongruente en las creencias antiguas es que se conciba la acción de los gobernantes como influyendo directamente sobre fuerzas naturales o sobrenaturales para ponerlas al servicio de la prosperidad pública; mientras que a nosotros nos parece que esta acción sólo se ejerce sobre fuerzas humanas para ordenarlas convenientemente. Nosotros creemos que las inundaciones del Nilo producían sus efectos fertilizantes gracias a las barreras y canales que los Faraones habían hecho establecer y cuidar. Los egipcios decían que estas inundaciones se producían gracias a la virtud del Faraón y por medio de la obediencia de su pueblo, que comprendía también el trabajo en las barreras y en los canales. Pero el razonamiento es el mismo en cuanto a los dos últimos términos: buen Faraón, buenas inundaciones. Es el orden interior que explica la correspondencia, lo que es diferente: uno positivista, otro poético.

Autoridad y metáfora

Los tratados de retórica nos presentan la metáfora como un adorno añadido al pensamiento para darle una expresión más agradable y más sugestiva. ¡Que error sobre la manera de entender el proceso intelectual! El hombre piensa por medio de imágenes, y el estilo sin metáforas no es en modo alguno el estilo natural antes de ser adornado, sino al contrario, un estilo sistemáticamente despojado de las imágenes que han sostenido los pasos del espíritu. Este despojo debe recobrarse. Así lo ha hecho Stendhal, y es lento y laborioso. El pensamiento por imágenes es tan natural al hombre, que incluso en el ámbito de los sabios se ha experimentado una gran dificultad para construir la moderna teoría de la luz, porque las comprobaciones no permitían representarse la propagación de ésta ni como un trayecto de ondas ni como una emisión de corpúsculos, y era necesario comprobar las dos imágenes.

También la poesía es la forma primitiva de la filosofía, rica en verdades confusas imposibles aún de formular de otra manera (muy pobre, por el con-

trario, cuando trata de poner en verso las filosofías establecidas); y debe reconocerse en los mitos una filosofía política primitiva de las sociedades humanas, que moralmente ha sostenido el edificio de la cooperación.

Hasta el presente no se han ordenado los mitos recogidos o encontrados por los antropólogos o los arqueólogos. Son distintos como diferentes eran los pueblos donde imperaban. De todas formas se puede afirmar que estos mitos, sin excepción, representan a la autoridad como donante. El sentimiento de este carácter se ha perdido en nuestros días, porque los poderes públicos han asumido sucesivamente tantas funciones, que se puede preguntar con razón si la función llenada por ellos vale al conjunto social el equivalente de las cargas que como contrapartida le son impuestas. Pero supongamos que se quitan a los poderes públicos, en sucesivas porciones, la responsabilidad de multitud de servicios que no parecen de manera evidente dar a los ciudadanos más de lo que les cuestan. Llegará un momento en que el residuo de funciones dejado a los poderes públicos será reconocido por el espíritu más sospechoso, de un valor social incomparablemente mayor que su coste.

Esta experiencia, que se puede realizar con cualquier interlocutor, hace sentir vivamente que los poderes públicos, reducidos a sus funciones esenciales, dan al cuerpo social incomparablemente más de lo que le quitan. Y esto es más verdad aún si se trata de la muda autoridad que no exige nada, que da solamente. A los hombres les ha costado creer que los inmensos beneficios conferidos por el ejercicio de la autoridad se derivasen de las débiles modificaciones producidas bajo su égida en sus propias conductas. No han visto en los beneficios sociales logrados el fruto de su propia disposición, sino que han supuesto estos beneficios llovidos de lo alto gracias a la mediación del jefe.

El aumento debido a la organización se ha experimentado como una aportación proporcionada por fuerzas invisibles propicias al jefe. Captador de fuerzas humanas, se le ha creído también captador de fuerzas divinas. No se han satisfecho con reconocerle hábil, se le ha supuesto también bendecido. He ahí, desde luego, un punto de vista inadmisible para un moderno, al menos para un moderno bien prevenido.

Porque cualquiera que haya hecho la guerra aunque haya sido poco, sabe bien que los hombres no piden solamente a su jefe que sea hábil en disponer las fuerzas que le son confiadas, ser prudente y prevenido; los hombres se sienten seguros si creen en otro, o incluso si creen solamente que

este otro tiene suerte, que la fortuna le es habitualmente propicia. Desde el momento en que los hombres arriesgan su vida, ya no se atienen a las formas positivistas de pensamiento de las que ordinariamente están orgullosos, sino que retornan a las formas de pensamiento primitivas —de las que se burlarán pasado el peligro— y miran entonces al jefe como fiador de su seguridad, mucho menos por su dirección que por la «protección» de que está favorecido y que extiende sobre ellos. Ningún observador avezado a ciertas experiencias podrá negar esta actitud que se manifiesta independientemente del medio de origen y de las convicciones profesadas habitualmente. Hay que reconocer aquí la emergencia momentánea de creencias profundas ordinariamente sofocadas por el amor propio.

Lo que el hombre hoy día no se permite creer, lo ha creído ingenuamente en el pasado, a saber: que hay jefes *faustos*. El carácter *fas* del jefe es la explicación más simple de los beneficios del estado social, y es también la explicación más saludable, ya que refuerza la autoridad establecida, y también el vínculo social, su funcionamiento y los frutos de la cooperación.

El pararrayos

Haremos notar que una autoridad del tipo *rex*, impulsada a actuar por su *fas*, debe naturalmente ser el mando menos exigente que se puede concebir. En efecto, esta autoridad no persigue ningún fin definido, y no tiene, por tanto, necesidad de movilizar los esfuerzos de los ciudadanos para tal o tal objeto. Por otra parte, no tiene nada que pedir a los súbditos, ya que dispersa los beneficios por su propia virtud. Es, en realidad, su presencia, la confianza que inspira, la garantía que presta, lo que suscita la cooperación, causa directa de los beneficios, de los cuales es la autoridad causa *indirecta* y antecedente.

Basta abordar tal modo de pensar para sentir que se viene abajo como inadecuado todo el vocabulario político al que estamos acostumbrados. Se puede preguntar por qué los hombres admiten a esta persona por *rex* y de dónde le viene el derecho de mandarlos. Pero no se trata de un derecho al mando que le pertenezca. Los súbditos están convencidos que es gran ventaja participar en los beneficios que el *rex* atrae sobre ellos. El *rex* se encuentra por encima de ellos, es el soberano, precisamente por las mismas razones que nos llevan a colocar un pararrayos sobre el tejado de nuestra casa. Al igual que el pararrayos, les salva del peligro; como un depósito, asegura el acopio de lo útil.

Este carácter de buena suerte, por decirlo así, hace de él en realidad un prisionero. Se pueden citar muchos casos en que el *rex* se encuentra como prisionero. Sin remontarse a los primitivos, el lector avisado de la historia de Francia no puede menos de sorprenderse de las reacciones de cólera del pueblo parisino bajo la Fronda cuando le arrebatan a Luis XIV niño, y en la huida de Luis XVI. Más aún, se citan los pueblos que castigan al *rex* si se suceden las malas cosechas.

La autoridad y el nexo social

Hemos visto aparecer a la autoridad como creadora del nexo social. La hemos visto consolidarse por los beneficios que de este mismo nexo social resultan. Poco exigente, sin derechos definidos, la hemos visto obligada a justificarse por el éxito, por la reputación de *fas* que la sostiene. Tal es lo que llegará a ser el poder político en sus primeros pasos.

III. EL JEFE Y EL JUEZ

El ascendiente del hombre sobre el hombre se ejerce tanto para reunir a un conjunto de individuos dispuestos a una acción común como para poner remedio a los antagonismos que naturalmente resulten del entrecruzamiento de voluntades humanas. De ahí las dos formas de autoridad, que no se reúnen fácilmente en la misma persona, ya que una es esencialmente impulsora y otra esencialmente apaciguadora. Su contraste puede ser aclarado por medio de dos imágenes: la del puente de Arcole y la encina de Vincennes.

El puente de Arcole y la encina de Vincennes

El cuadro que representa a Bonaparte lanzándose contra el enemigo y haciéndose seguir de sus soldados representa, en síntesis, toda la acción ejercida sobre ellos desde que asumió el mando. Había encontrado tropas moralmente disgregadas y sin ánimo ofensivo. Él les infundió su fiebre: la famosa arenga iba encaminada a propagar en ellos su ambición, de forma que llegaran a ser como los miembros unidos de su intento. Por una grosera transcripción, la impaciencia de estar sin gloria les hace sentir que se encuentran sin zapatos y para ellos ha materializado sus vastos sueños bajo las especies sensibles de las «fértiles llanuras de Lombardía».

De una suma de factores inactivos, Bonaparte ha hecho un conjunto en movimiento: él mismo, el jefe, aparece erguido precipitándose. San Luís se presenta, por el contrario, sentado bajo la encima, y por un azar que acentúa el contraste, la escena del puente de Arcote ha sido popularizada bajo la forma de fuertes colores, mientras que la encina de Vincennes en forma de litografía. Como Bonaparte, San Luís modifica la disposición de su entorno aunque en sentido inverso: los

querellantes llegan con paso precipitado por el ardor de la disputa y se van sosegados. Como fuerte de energía, el príncipe de la acción acelera el movimiento de los átomos sociales para imprimirles un poder de expansión colectiva. Manantial de frío, el príncipe de la paz disminuye este movimiento para atenuar sus choques mutuos.

Esta fuente de calor, principio de movimiento, y esta fuente de frío, principio de orden, constituyen los dos polos de la existencia social; los cambios producidos por una, vienen a ser incorporados por la otra en un nuevo equilibrio.

La fijeza del cuadro

Nombrar es la primera actividad social que se enseña al niño. Lo que aprende a nombrar son los fenómenos que constituyen su mundo; a medida que este universo se amplía, los nombres propios se multiplican. El niño es ya mayor cuando se da cuenta de que su madre tiene otro nombre que el de «Mamá», y es mayor aún cuando tal río llega a ser para él «el Sena».

El vocabulario es una realidad social por excelencia; su adquisición asegura a los miembros del grupo puntos de referencias comunes.

La avenida José Stalin puede evocar en los dyonisinos reacciones afectivas diferentes, pero para todos es un hecho idéntico al que uno se puede referir con fines de orientación. El que se equivoca en una palabra habitual, quien toma el Pireo por una persona, demuestra ser extraño al grupo. La pertenencia social puede revelarse por el vocabulario. Un canadiense puede tener la misma cantidad de nombres comunes que un francés, pero no la misma cantidad de nombres propios. Un individuo a quien una palabra culta no le dice nada no pertenece a un determinado grupo cultural; un individuo para el cual un apellido no designa una persona concreta no es de un determinado círculo social.

Un conjunto social, amplio o reducido, se nos presenta, pues, caracterizado por una continua referencia a una multitud de puntos de apoyo de todas las relaciones, de toda comunicación. Los puntos de referencia no juegan papel sino por la estabilidad que se les reconoce. Se necesita para ello una continua corrección del juicio individual con referencia al juicio de los demás: este río que continúa al Saona, me parece el Saona, pero debo llamarle Ródano y reconocer que lo es, so pena de un malentendido. La terquedad en llamar «Capeto» a Luís XVIII entronizado, es signo y causa de turbación. Pero esta adaptación del juicio a la perspectiva social no es sino una de las condiciones de utilización de las referencias. Es necesario también que los objetos-referencia mantengan su esencia, que no se alteren continuamente.

Si he prometido una azada a mi vecino y entre sus manos se convierte en serpiente, ya sea solamente a sus ojos o a los de todos los testigos, en todo caso la vida social se hace imposible. En verdad, la alteración continua de los objetos, sin una ley comprensible, sin posible previsión, constituyen la atmósfera propia de la pesadilla y el hombre no podría vivir en la angustia así producida. La solidez de los factores del entorno es necesaria a nuestra existencia. Es significativo que el pensamiento humano haya tomado su impulso de la contemplación de los astros y la constatación de las órbitas celestes; es decir, de lo que, en el universo perceptible al hombre, es más constante, lo que cambia más despacio. El hombre no habría seguramente podido pensar, ni incluso vivir, en un mundo en el que todos los ritmos, salvo el suyo propio, fueran formidablemente acelerados. O hacerle descender, con su propia duración, al mundo cinético de los gases donde las configuraciones se alteran continuamente por choques imprevisibles: no hay en absoluto posibilidad de una acción inteligente.

El hombre ha sentido siempre que la fijeza del entorno le era necesaria, que ello constituía, en verdad, la condición misma de sus esfuerzos para actuar sobre esta circunstancia: la rutina de las cosas permite la innovación del hombre. Ahora bien, el entorno del hombre no se compone, en absoluto, de objetos, sino de fenómenos, en los cuales la parte social del hombre, y la parte no humana, la natural, no son fácilmente discernibles. De hecho, el Yo reclama la inmovilización del no-Yo, a fin de poder operar sobre él. Esta inercia es su punto de Arquímedes; el mismo revolucionario cuenta con la inercia, incluso en los que excita, ya que deben, a sus ojos, una vez recibido el movimiento que les ha impreso, continuar desplazándose en el sentido que les ha asignado. Este ejemplo extremo hace sentir el papel de la inercia del no-Yo en los cálculos humanos.

De ahí el puesto que en las sociedades humanas tiene el concepto de «inmovilización». El hombre de hoy cuenta sobre la inmovilización de todo lo que él dice ser de orden natural, por medio de lo que ha llamado «las Leyes de la Naturaleza», y da por descontada una regulari-

dad del mismo grado en las conductas humanas, obra de las costumbres, apoyada por «la Ley». Ha sido frecuentemente denunciada la gran diferencia que existe entre estas dos clases de regularidades. Resulta claro que las sociedades llamadas primitivas han distinguido muy mal el factor natural y el factor humano en las sorpresas proporcionadas por el entorno. Y su tendencia parece haber sido buscar una misma garantía contra esas sorpresas. El análisis sistemático de las mitologías, y a refiriéndose al pasado lejano de los pueblos civilizados, ya al pasado muy reciente de algunos pueblos, desarrollando las disciplinas etnológicas, presenta en todas partes cultos encaminados a mantener la «inmovilización» y responsables humanos de este mantenimiento.

La corona

Todo lo que se sabe hoy de las sociedades, a nuestro juicio atrasadas, parece un buen testimonio de la extrema diversidad de los conjuntos humanos producida progresivamente. Hoy día está de hecho abandonada la idea de un único molde de la «sociedad primitiva». Es muy posible que rasgos que nos parecen extraordinariamente extendidos en las sociedades inventariadas, estuvieran totalmente ausentes en sociedades que han desaparecido, y que tal vez carecieran de ellos. En las que, bien o mal, han sobrevivido hasta nuestros días, el gobierno se presenta bajo aspectos muy diferentes y a veces parece no existir en absoluto. Sin embargo, es un factor que se encuentra casi en todas partes, con excepción precisamente de pueblos que han tenido un destino particularmente miserable, como los esquimales. Este factor consiste en la presencia de una autoridad rectora, salvaguarda de todas las regularidades. ¿Rectora de qué? Con mucha frecuencia no sólo del orden social, sino del orden cósmico, del cual el orden social no se distingue en absoluto. Un mundo favorable, sin desgracias, sin sequías, sin que la caza desaparezca, sin epizootia, sin penuria, he ahí lo que se exige, y los trastornos que acontecen en el grupo social son considerados frecuentemente análogos a los trastornos del orden natural. El *maná* que hace caer la lluvia conduce también la flecha a su blanco; una actitud contra el orden puede desencadenar de igual forma los elementos que la cólera del vecino, y las ceremonias o ritos son garantías tomadas contra riesgos cuya diversidad no ha sido analizada, con vistas al buen fin de las operaciones humanas, de la *fortuna* en general.

Es una de las ideas fundamentales de la Humanidad la de que las estructuras son imágenes unas de otras (de ahí el entusiasmo con que los físicos del siglo XIX se lanzaron a la concepción según la cual el átomo repetía el sistema planetario), imágenes que pueden ser casi irreconciliables por transformación (en sentido matemático), pero cuya correspondencia enseña el conocimiento de los «misterios». De ahí toda acción «mágica» que se ejerce sobre una representación con el fin de influir sobre la cosa representada; como cuando una pantomima representando la fecundación induce a la fecundidad.

El símbolo, más antiguo que el pensamiento discursivo, ha guiado a la inteligencia antes de servirle de ilustración. La circunferencia sugiere irresistiblemente la idea de orden, de equilibrio, de arreglo perfecto. Es una figura a partir de la cual no se sabrían introducir deformaciones sin que la mirada no aspirase a reconstruir su redondez, como atestiguan numerosas experiencias[5]. La corona, en su simplicidad de aro circular, es, pues, la imagen de un bien que se desea. También se han ofrecido en todo tiempo coronas a los dioses en reconocimiento del orden que mantienen y para pedir que lo conserven. Del mismo modo, las coronas funerarias que acompañan a los muertos, o de las que se les muestra revestidos, significan el deseo de que se beneficien de este orden cósmico. Safo y muchos otros testimonian que el sacrificio a los dioses no era eficaz sino en tanto el sacrificante se encontrara coronado. Así ocurre aún hoy con el sacerdote; la tonsura es la incorporación definitiva de la corona a su persona, sin la que no podrá celebrar el sacrificio de la Misa y que le consagra para esta celebración. Ya en Grecia se llamaba a los sacerdotes «portadores de corona»[6]. La recepción de la corona es una consagración a la misión de equilibrio, una cadena que ata al coronado a su destino, a su fin, armándole por medio de las súplicas con las fuerzas ordenadoras. Todo esto está muy claro. Quizá sea atrevido, aunque tentador, relacionar con el mismo concepto la corona del vencedor viendo en ella un exorcismo, una consagración

[5] Nuestra tendencia a ver las figuras perfectas en las figuras imperfectas que se nos muestra ha sido muy bien explicada por Koffka: KURT KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*. Nueva York, 1935.

[6] Cfr. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge, 1951, págs. 454-462.

en el orden por la fuerza que ha sido desplegada, previniendo los usos destructores de la *potencia irascibilis* empleada contra el enemigo [7].

La corona, en una palabra, denota esencialmente la consagración al mantenimiento del orden, y en modo absoluto, como se cree frecuentemente, el poder sobre los hombres; el signo de este poder es el cetro, que es un bastón, embrión del arma y de lo útil. Ved cómo en nuestros días están separados la corona y el cetro, la corona sobre la cabeza del sacerdote y el bastón en la mano del mariscal que manda y dirige a los hombres [8]. La reunión de la corona y el cetro, una encima de otro, no es de ningún modo necesaria; pertenece a un modo de pensar afectado ya por el positivismo, donde un poder ejecutivo se reconoce indispensable para refrenar los desórdenes de origen humano. En realidad, hay otra forma de bastón al que se semeja más la corona: es el bastón adivinatorio sobre el que Edipo se apoya cuando adivina los enigmas propuestos por la Esfinge, y que es también el bastón del peregrino (del viajero en busca de Dios) y de donde muy bien puede derivarse el báculo del obispo.

«REX» Y «AUGUR»

Estas consideraciones nos llevan a ver como punto de unión de una sociedad, una autoridad que garantiza la estabilidad del entorno. Y esto se realiza principalmente intercediendo ante los dioses, de tal forma que

[7] La victoria temporal exige un acaloramiento del combatiente que es necesario hacer desaparecer en seguida, por miedo a los efectos que pueda causar en el orden doméstico. Esta idea está admirablemente bien desarrollada en *Horace et les Curiaces* (París, 1942), por Georges Dumézil, con el que tenemos una deuda inmensa. Ved, sobre todo, cómo se simboliza la necesaria "refrigeración" por tres cubas donde el héroe irlandés es sucesivamente sumergido después de su victoria y cuya agua cede su exceso de calor. Se sabe además por todos los textos históricos, qué cuidado han tenido los romanos en volver al orden a los guerreros vencedores: el ejemplo de Cincinnatus está corroborado por un dibujo.

[8] Véase esta observación de PAULIN PARIS: "Baylio es aquí el regente, el que gobierna en ausencia o durante la minoridad del señor natura. De *bajulus*, bastón, se deriva baylio, el que guarda (?) el cetro, el bastón. El *bail* y la *baillie*, constituyen el gobierno, el poder". PAULIN PARIS: *Les Romans de la Table Ronde*, t. IV, nota a la 135, pág. 361. La nota del célebre erudito es tanto más interesante por cuanto aquí se distingue claramente al hombre del bastón de mando del soberano.

la *virtus* del *rex* es esencial, como lo es también el anuncio, gracias a la consulta de los augures, de lo que es *fas o nefas*, qué conductas o acciones serán «afortunadas» o «desafortunadas». Así se justifica la asociación *rex et augur* que se encuentra en Virgilio [9]. Es evidente, por otra parte, que al anunciar lo que es *fas* y lo que es *nefas*, el rey ejerce un poder de opinión sobre las acciones, y que, incluso en una sociedad en que el daño hecho a un individuo no exija castigo público (se pueden citar muchos ejemplos en este sentido), el acto individual susceptible de perturbar el orden cósmico y de atraer desgracias sobre la ciudad debe, reconocido tal por el *rex*, exigir el castigo del impío por el pueblo.

A este respecto un pasaje de Aristóteles [10] arroja viva luz sobre el carácter esencial de la autoridad mantenedora del orden. Al tratar de la constitución de Atenas en su tiempo, Aristóteles señala el papel del «rey» que acaba de ser elegido: «por él son sorteadas las acusaciones de impiedad y si alguien tiene disputa con otro sobre un sacerdocio. Resuelve éste en las estirpes y entre los sacerdotes todas las cuestiones acerca de sus honores. También los juicios por muerte se sortean ante éste, y es el que declara la interdicción de los derechos legales... Juzga el rey, con los reyes de tribu, también las causas contra cosas inanimadas y contra animales».

Aparece claramente interviniendo cuando se trata de cultos o impiedades. En este caso muy laico de la civilización ateniense, tales asuntos no tienen la importancia que revestían tiempos atrás; es significativo que el rey continúe encargado de ellos, y se puede concluir de aquí que ya en los tiempos más primitivos era su función esencial. También resulta instructivo en el texto de Aristóteles el enunciado de las funciones del arconte, que aparece muy antiguamente como el sustituto del rey: «Y el arconte, en cuanto entre en posesión, primero pregona que lo que cada uno tenía antes de entrar él en el cargo, esto tendrá y

[9] *Eneida*, IX, 327: citado y comentado por DUMEZIL, en *L'Héritage indo-européen a Rome.* París, 1949, págs. 205-6.

[10] ARISTÓTELES: *Constitution d'Athènes.* Ed. Mathieu-Haussoulier. París, 1941, págs. 61-62. (La traducción de esta cita y de la siguiente está formada de la traducción de Antonio Tovar. Inst. E. Polit. Madrid, 1948).

guardará hasta el fin de su magistratura [11]. ¿Cómo no reconocer aquí el reflejo sobre el plano específicamente social, de la garantía de solidez, de la estabilidad del universo, dada por el *rex*? Quien examine los relatos del advenimiento de los soberanos en los tiempos históricos, encontrará en ellos con mucha frecuencia una fórmula análoga de consolidación de los derechos adquiridos.

Sin duda las funciones mediadora y augural del *rex* le colocan en la situación de hacer pasar por agradable a los dioses, lo que a él mismo le agrada, y trocar una autoridad estabilizadora en poder arbitrario. Africa y Asia ofrecen ejemplos de esta transformación; por el contrario, griegos y romanos han circunscrito al *rex* a una función de estabilización muy abstracta, mientras que los pueblos históricos de Europa han admitido una solución intermedia reconociendo a los reyes los poderes concretos necesarios para el mantenimiento del orden social establecido, de «la Ley» («La Loy») concebida como inmutable; y el poder de innovación en materia legislativa no ha pertenecido históricamente al soberano: es una «conquista» de los siglos XVI y XVII, que, por otra parte, ha preparado la caída de la monarquía.

Siendo esencialmente misión del *rex* conservar y consolidar el orden conocido, y realizándose esto mucho mejor por la acción misteriosa de su *virtus* que por procedimientos concretos, se puede entonces explicar el misterio de la transmisión familiar de la corona. Es de capital interés para la Sociedad que todo conjunto de derechos o poderes que pierde su titular (sobre todo por la muerte de éste) reciba otro inmediatamente, designado sin posible duda ni discusión, en lugar de ofrecerle como presa a las apetencias. Ha sido positivamente muy ventajoso para Francia que se supiese a la muerte del Monarca quién había de sucederle inmediatamente como rey. Pero esta ventaja no se obtiene sino a condición de excluir enteramente toda vacilación, como sucede en el sistema de primogenitura en línea masculina, que ha sido instaurada lenta y penosamente. Es, por el contrario, positivamente desventajoso el sistema de la herencia familiar indefinida, es decir, cuando no importa que el miembro de la familia del difunto pueda ser el sucesor.

[11] *Constitution d'Athènes*, LVI, 2, pág. 59.

Porque la elección del sucesor está restringida (en la familia) lo que excluye capacidad, sin que se obtenga la absoluta certeza de evitar las querellas. Este sistema se presenta como el más incómodo de todos; practicado casi universalmente, parece haber sido también fuente inagotable de guerras civiles. Esta cuasi universalidad se explica desde el momento que se admite que los beneficios repartidos por el *rex* poseían esencialmente una «bendición» común a toda la *stirps regia*, sin que se pueda saber de antemano en cuál de sus miembros está más concentrada la facultad protectora.

Aun entre los francos, todos los príncipes de sangre, que se distinguían por una larga cabellera adornada, poseían una igual vocación al trono. Eran con frecuencia colectivamente llamados *reges criniti*, y la vocación no se perdía a no ser que se cortara la cabellera, humillación de la que una reina merovingia dijo que preferiría antes la muerte de sus nietos. Los príncipes nacidos mientras su padre estaba en el trono («nacidos en la púrpura») creían tener mejor derecho que los nacidos antes de la entronización, pero los bastardos no tenían menor derecho que los hijos legítimos. Quizá no fuera necesario hablar aquí de derecho, sino de probabilidad sentida por los súbditos de la presencia condensada del *maná*: Así, parecía que debía preferirse a uno por tener más probabilidad de ser portador de la *fortuna* [12].

Es sorprendente la semejanza con lo que Roscoe refiere de los Baganda, entre los cuales también los príncipes nacidos del rey mientras reinaba, «príncipes de los tambores», eran preferidos a los otros, «príncipes campesinos». A la muerte del rey, el alcalde de palacio (Kanticoro) hace proceder a la movilización de los príncipes por su tutor general (Kasaju), y estos dos dignatarios, ante una inmensa multitud, pasan revista a los príncipes para sacar, finalmente, después de aparentes dudas, a uno de la fila. En su nombre se lanza un reto a los restantes, y si no es aceptado, se declara: «Todos vosotros sois campesinos», y son conducidos a una comida gargantuesca mientras el elegido es llevado ante el cuerpo de su padre, a quien recubre piadosamente de cortezas [13].

[12] F. KERN: *Kingship and Law in the Middle Ages*. Oxford, 1948, págs. 12-27.
[13] J. ROSCOE: *The Bayanda*. Londres, 1911.

A pesar de los diversos cuidados tomados en los distintos países para descalificar definitivamente los competidores al trono, la idea de que son portadores de *mana* les hace subsistir como peligro, lo que explica las matanzas de príncipes tan frecuentes en la historia.

Los ejemplos citados hacen sentir que no se debe hablar de un «derecho al mando», invención muy tardía (tomada nuevamente de la monarquía absoluta por la democracia), sino más bien de interés del pueblo en dotarse del mejor pararrayos, del más «afortunado» entre los «afortunados», el más susceptible por misteriosas facultades de consolidar el cuadro de la vida y de alimentar el continuo mar de las fuerzas de la fecundidad.

La lección de Betsabé

Sin embargo, no se puede mantener el orden sino una vez fundado. Todos los pueblos tienen su leyenda de fundación que hace figurar en escena a un héroe violento que domina las fuerzas del caos. Se observará que rara vez ocurre sin crimen: Teseo, fundador de Atenas, traiciona a Ariadna y causa la muerte de su padre, Egeo; Rómulo, fundador de Roma, asesina a su hermano.

Por una intuición genial, Rousseau ha reconocido el carácter deseado y didáctico del contraste Rómulo-Numa, del creador febril y del apacible estabilizador [14], contraste poderosamente desarrollado en los magníficos trabajos de Dumézil [15].

Pero la misma Biblia ofrece igual díptico: David-Salomón. David, el guerrero nato, que triunfa de Goliat del primer golpe, que ha «matado sus diez mil», es el verdadero fundador del reino de Israel. Es un caudillo, como le llaman los que, a la muerte de Saúl, vienen a buscarle: «Y ya antes, cuando reinaba Saúl sobre nosotros, tú sacabas a Israel y entrabas con él». Se le califica de «Jefe del pueblo de Israel». Ya se reunían en torno a él cuando huía ante la cólera del Rey; una vez soberano, reúne, empadrona, y esto, por otra parte, le será imputado como pecado; en fin, convoca a extranjeros y acumula una multitud de materiales para construir la casa de Dios [16].

[14] *Du Contrat Social*, libro IV, cap. IV. Cfr. nuestra edición. Ginebra, 1947, pág. 331.

[15] Principalmente en *Mitra-Varuna, Essai sur deux representations de la Souveraineté* (París, 1940). Obra capital para la ciencia política.

Sin embargo aunque lo ha dispuesto todo para la construcción del templo, David no la emprende en modo alguno, llama a su hijo Salomón y le habla de esta forma:

«Hijo mío, yo tenía el propósito de edificar un templo al nombre de Yavé, mi Dios; pero Yavé me dijo: «Tú has derramado mucha sangre y has hecho grandes guerras. No serás tú quien edifique una casa a mi nombre, porque has derramado ante mí mucha sangre sobre la tierra. He aquí que te nacerá un hijo, que será nombre de paz y a quien daré yo paz, librándole de todos sus enemigos de en derredor. Su nombre será Salomón, y durante su vida haré yo venir sobre Israel la paz y la tranquilidad. Ese edificará una casa con mi nombre. Será para mí un hijo y yo seré para él un padre, y afirmaré para siempre el trono de su reino en Israel». Ahora, pues, hijo mío, que Yavé sea contigo para que prosperes y edifiques la casa de Yavé, tu Dios, como Él de ti lo ha declarado. Quiera darte Yavé la sabiduría y la inteligencia para reinar en Israel en la observancia de la Ley de Yavé, tu Dios. Prosperarás si cuidas de poner por obra los mandamientos y preceptos que mandó Yavé a Moisés para Israel» [17].

Todas las palabras son reveladoras: Salomón, hombre de paz, dará reposo a Israel, será sabio, guardará la Ley, su trono será consolidado: es verdaderamente el estabilizador. Ya no habrá que improvisar ni que luchar más. Cosa notable, cuando Salomón empadrona, ya no se plantea el problema de que le será imputado como pecado.

La distribución de funciones entre David y Salomón no puede ser más clara. La elección de Salomón entre todos los hijos de David con el fin de dispensar al pueblo de Israel una dicha tranquila, parecerá sorprendente si se tiene presente que Salomón es hijo de Betsabé. David ha pecado poseyendo a Betsabé, mujer de Urias el Hitita; y ha pecado

[16] I Crónicas, XXII: "Preparó también hierro en abundancia... y madera de cedro innumerable..."

[17] I Crónicas, XXII. (Las citas de la Sagrada Escritura están traducidas según la versión de Nacar-Colunga).

más gravemente al enviar a este servidor particularmente fiel[18] a un puesto peligroso, en donde sus compañeros, por orden del Rey, deben abandonarle «a fin de que sea herido y muera». Aunque el primogénito de una unión asegurada de esta forma muere de corta edad, más tarde le da a Salomón. No es indiferente que el mismo profeta Natán, que ha reprochado su crimen a David y le predijo la muerte del primogénito de Betsabé, sea el que, ante la presunción de Adonias, venga a pedir a David que designe «el que ha de sentarse en el trono del rey mi señor después de él» y que no proteste en absoluto, cuando David designa a Salomón, hijo de Betsabé, sino que, por el contrario, sea uno de los que le hacen montar sobre la mula del rey para bajarle hacia Guijón y le unge por rey de Israel[19].

Considerando los episodios de los que Betsabé es el punto de unión, se llega uno a preguntar si la lección que de ellos se deriva no es la de que la violencia y los turbios manejos son inmanentes a la empresa de fundación temporal. Nada más feo en la vida de David que la emboscada en la que hace caer a Urias: y sin ella no habría existido Salomón. Salomón corona la obra, pero David fue el promotor de ella. Tocamos aquí un peligroso secreto del ritmo natural.

El estabilizador

Consideremos ahora la función estabilizadora, pacificadora. Hemos adelantado la opinión según la cual la corona simboliza la vocación y el fin de la autoridad conservadora, el equilibrio estable de los órdenes cósmicos y social confundidos. Se puede encontrar un símbolo de los medios por los que se mantiene este equilibrio en el escudo que la tradición romana decía caído del cielo sobre Numa, el *rex* flamen y consolidador. El escudo protege; es por la protección caída del Cielo por lo que el *rex* intercesor pone a su pueblo al abrigo de los sucesos desgraciados; se notará, por otra parte, que los escudos dados por los dioses llevan con frecuencia las figuras del mundo, como ocurre en el

[18] Cfr. 2 Samuel, XI: Urias, encuadrado en el ejército, no va a su casa, sino que desciende a la puerta de la casa del Rey.

[19] *I Reyes*, I.

escudo dado por Júpiter a Aquiles. El orden del mundo está asegurado por aquél, que es amado de los dioses y lo garantiza.

Según los pueblos y su humor, y según los tiempos, aparecerán ausencias de la Fortuna debidas más o menos exclusivamente a las acciones de los dioses, o en proporción creciente a las acciones de los hombres. Si todo esto ocurre por la acción de los dioses, no hay más recurso que el cambio de *rex*, que no ha sabido tenerles propicios; pero desde el momento en que se admite que la impiedad de un miembro del pueblo, o del pueblo entero, puede acarrear el infortunio, se atribuye una cierta causalidad a la acción humana. De ello se deduce lógicamente, si no un poder represivo del *rex* respecto a los actos impíos (porque parece ser que la existencia de agentes represivos especializados es muy tardía), al menos una función delatora del *rex* respecto a los fautores de impiedad que lleva al pueblo a castigarlos como causa de desgracia colectiva.

Por otra parte, parece imposible que los hombres no percibiesen que sus infortunios estaban inmediatamente producidos, con mucha frecuencia, por agentes humanos. Sin pretender establecer una regla general, parece que estas injurias han sido, en un principio, vengadas por el interesado o sus parientes, y no, como decimos nosotros, «por la Sociedad» o su representante. No obstante, estas venganzas, al ser principio de disturbios, ha parecido necesario mitigarlas. El mantenimiento del equilibrio ha exigido, pues, la intervención de la autoridad, no tanto como agente de justicia, sino más bien como mediador.

Una sociedad no subsiste sino en tanto que cada uno no usurpa el demonio del otro (Dioses Términos), respeta la fe jurada *(Dius Fidius)*, actúa con reciprocidad (*Do ut des*, justicia conmutativa) y responde, de una manera general, a las esperanzas de los demás. La esperanza frustrada destruye la socialidad. Por consecuencia, la autoridad en tanto tal («lo que aumenta la confianza») debe necesariamente detener las conductas aberrantes, hacer que las cosas vuelvan a su cauce. Este papel temporal puede ser ejercido por el rey mismo o por uno que haga sus veces. Estudiando el desenvolvimiento del poder, se experimenta la sensación de que se desarrolla según una especie de partenogénesis. Con mucha frecuencia el responsable ante los dioses tiene su doble que restablece el orden en tanto que alterado por los hombres. De ahí que la acción sobre los dioses se transforma en función de *sacerdos* y el rey se dedica exclusivamente a las cosas humanas.

Por cualquier personaje que se ejerza esta función, existe en todo caso la garantía del respeto de los usos. Porque un uso alterado propaga ondas de desorden. Pongamos en ejemplo: en un pueblo en donde la herencia es de tío materno a sobrino, como ocurre frecuentemente, un padre quiere transmitir la herencia a su sobrino. Mas si se hace así, el sobrino desposeído sale perjudicado; y puede reaccionar violentamente contra el hijo o puede exigir a su vez la herencia de su propio padre, lo cual despoja al sobrino de éste: la perturbación se propaga. Tomemos otro ejemplo: en un pueblo dividido en dos clases exógamas (lo que también ocurre), las mujeres se compran, por ejemplo, por vacas. Sucede que un Romeo rapta a su Julieta. Por este hecho, la familia de Julieta resulta privada de la aportación de vacas que sería necesaria para que los hombres del grupo de Julieta adquirieran a su vez una muchacha de la familia de Romeo. El grupo de Julieta puede reaccionar reprimiendo el acto de Romero o imitándole. Si le imitan, se generaliza un uso diferente. Se puede preguntar si la historia del rapto de las Sabinas establece el recuerdo de un cambio semejante.

Las dos reacciones posibles ante una alteración nos hacen sentir que la autoridad estabilizadora puede actuar de dos maneras. Puede prevenir toda alteración por una vigilancia incesante, y puede también, ocurrida una alteración que tiende a generalizarse, consagrarla, establecer en uso nuevo. Pero haga una u otra cosa, su papel es siempre asegurar la repetición, ya que proporciona certidumbres que no pueden producir sino regularidades.

Se ve inmediatamente que en una sociedad muy evolucionada, muy compleja, como la nuestra, el papel de la autoridad conservadora es a la vez enteramente esencial y muy delicado. Es esencial, porque cuanto más los hombres dependen unos de otros, más la regularidad del otro les es indispensable. Toda la jornada de un hombre civilizado descansa enteramente en la presencia de los demás en los puestos sociales. Aunque nuestra sociedad nos parezca muy móvil, en realidad está mucho más modelada por las rutinas que en el caso de las sociedades llamadas inferiores. La fijeza de los innumerables pilares sobre los que está basada nuestra existencia no se comprenden bien, a causa, sobre todo, de la autoridad: sin embargo, la autoridad no es más que su garantía. Debe intervenir para restablecer los pilares que se mueven. Pero al mismo tiempo, el progreso de una sociedad civilizada va unido a la actuación

de innovadores, que son en principio de novedad en distintos sectores del cuerpo social. Dejar pasar estas novedades o una parte de ellas, ajustando continuamente el equilibrio general, o al menos velando por su ajustamiento, he ahí lo que constituye lo delicado de la tarea. La autoridad no es directora simplemente, es también correctora.

Al aclarar este concepto es necesario no desconocer que lo esencial de la tarea sigue siendo conservadora. En una sociedad la parte de cambio debe ser escasa y la de las regularidades muy grande. En efecto, el individuo sólo puede digerir el cambio en pequeñas dosis: no importa que la avenida Henri-Martin se llame la avenida de Georges-Mandel; pero si todas las calles de París cambian de nombre cada semana, se produce el caos. Lo que no cambia condiciona a lo que cambia: si la avenida Georges-Mandel es la que comienza en el Trocadero y termina en la Muette, todo va bien; pero no si el Trocadero y la Muette reciben a su vez nombres nuevos. Lo que es verdad respecto a los nombres, lo es en grado muy superior en relación con los comportamientos.

La autoridad conservadora aparece, pues, como la autoridad social por excelencia. Sin ella todo se hunde. Pero se percibe también que puede inmovilizar una sociedad. Y esto no es difícil, ya que las iniciativas no nacen en todas partes y los innovadores no son numerosos. Por consiguiente, basta una cierta vigilancia respecto a los innovadores que esté servida por creencias profundas o medios represivos, para ahogar todo principio de cambio. E incluso, lo mismo que hay una emulación en las iniciativas, hay una emulación en la inercia: puede ocurrir, pues, que se extinga en un pueblo la fuente de las iniciativas y de las innovaciones. Causas diferentes pueden producir el mismo efecto: ya se la ausencia de iniciativas, ya sea el desorden de iniciativas periféricas que el poder central no puede ni sofocar ni adoptar, pueden exigir por igual al centro una autoridad promotora que promueva (y entonces vendrá con frecuencia de fuera) o que coordine. De esta forma le llega su hora al promotor, el *dux*.

Sin embargo, no parece que las sociedades humanas pueden soportar por largo tiempo que el poder central sea continuamente *dux*. La autoridad conservadora preside la sociedad, las autoridades impulsoras se despliegan dentro de ella y sólo por intermitencias se encuentra la autoridad promotora al frente de la sociedad.

¿UN PRINCIPIO DE CLASIFICACIÓN?

Las consideraciones que preceden son quizá susceptibles de facilitar una clasificación de las actitudes del poder público (es decir, de los que ejercen). Si el poder público está obsesionado por su función de garantía de las regularidades, de caución frente a las conductas de los demás, de mantenedor de un orden conocido con certeza, se inquietará por todo lo que introduce un cambio; querrá refrenar, no solamente toda desviación del comportamiento individual, sino también cualquier invitación a actos desacostumbrados, y, por tanto, se esforzará en ahogar todos los innovadores que se manifiestan en el cuerpo social. Será entonces protector de las rutinas, enemigo de las iniciativas, conservador hasta la inmovilización social.

Se le llamará liberal, por el contrario, si ve con buenos ojos los innovadores que surgen aquí y allí del universo que preside. Pero no es necesario ocultar que cada nacimiento de un comportamiento nuevo que permite, perturba las certidumbres de los demás; y para llenar su papel de garante social, el poder público deberá remediar continuamente la disminución de certidumbres que resultan para unos de las innovaciones de los otros. Si no cumple esta función ajustadora, las innovaciones causarán una turbación creciente, y, sin tener conciencia de ello, los miembros de la sociedad exigirán un poder público capaz de restaurar cualquier tipo de certidumbre.

Todavía es posible una tercera actitud por parte del poder público. En lugar de autorizar ampliamente las innovaciones que nazcan fuera de ella en el seno de la sociedad, puede reservarse el monopolio de la innovación; en lugar de conservar a la sociedad en su estado, como en el primer caso; en lugar de dejarla evolucionar, como en el segundo, puede pretender causar y determinar su evolución. Los que ejercen el poder público pueden razonar de la siguiente manera: el cambio es bueno, pero el ajuste de una multitud de cambios autónomos es difícil; es mucho más fácil la armonía entre ellos si están siempre decididos por un mismo espíritu; y no importa que la experiencia justifique o no este razonamiento [20]; parece fundado

[20] Cfr. su poderosa refutación por MICHAEL POLANYU: *The Span of Central Direction*, en *The Logic of Liberty*. Londres, 1951. Es buena la ocasión para renovar nuestra deuda a este noble espíritu.

en la lógica. Se observará que el poder público que decide asumir de esta forma la función innovadora, tendrá necesariamente, respecto a los innovadores privados que surjan aquí y allá en la sociedad, una actitud tan rigurosamente negativa, tan represiva, como el poder público más estrictamente conservador. En efecto, si la autoridad conservadora no puede tolerar lo que altera el orden existente, la autoridad innovadora no puede tolerar la alteración del orden dinámico cuyo progreso dirige. Por consiguiente, habrá rasgos comunes entre la autoridad que teme el cambio y la que lo dirige, oponiéndose las dos a la autoridad que los permite. Sólo ésta plantea problemas verdaderamente interesantes. Filtra necesariamente, con más o menos rigor, las innovaciones de las conductas, los cambios; necesariamente también vela por la compensación de la incertidumbre introducida. Es en esta filtración, en esta compensación y ajuste incesante de un equilibrio en donde se plantea de manera más frecuente la cuestión del Bien Político.

IV. EL GRUPO

El hombre en estado de aislamiento no es un hecho natural, sino un producto de la abstracción intelectual. El hecho natural, en los dos sentidos de primitivo y de necesario, es el grupo.

Hemos salido del seno materno en un estado tal de impotencia, que pereceríamos infaliblemente si careciésemos de la envoltura protectora y nutricia que nos ofrece el grupo, el cual graba en nosotros los caracteres humanos, de los cuales sólo aportamos a la hora de nuestro nacimiento las virtualidades.

En el mismo siglo en que los filósofos postulaban la independencia natural del hombre, los pintores se complacían en composiciones representando el nacimiento, el matrimonio y el hecho de muerte, donde muestran al hombre rodeado de «los suyos», es decir, en su verdadero estado natural. El hombre no puede existir sino entre los suyos: he aquí un saber connatural a nuestra especie; es esto lo que se ha hecho creer siempre y en todas partes, y que incluso el difunto necesita de los parientes, y se continúa sirviéndose.

Que cada persona es única en su esencia original es una creencia saludable que se concilia fácilmente con la constatación de que nadie es capaz de existencia aislada: de donde se sigue que es un falso método estudiar los conjuntos como fenómenos secundarios resultantes de una síntesis de individuos, sino que, por el contrario, es necesario tomarlos como fenómenos primarios de la existencia humana.

Evidentemente, esto no es verdad en relación con cualquier conjunto, y si el estudio social no puede partir del individuo, menos aún debe partir de «la Sociedad», tal como nosotros la conocemos, conjunto muy mal definido (¿dónde termina «la Sociedad Occidental»?), que no tiene ningún carácter de necesidad (hasta ayer el hombre ha vivido en sociedades incomparablemente más reducidas), y que resulta de hechos de conjunción y de agrega-

ción de los que somos testigos. Lo que se ha dicho de «la Sociedad» puede decirse también de «la Nación», formación muy reciente cuyo proceso generador está presente en nuestra memoria. Si no es ni natural ni posible al hombre vivir aislado, no le es, sin embargo, necesario encuadrarse en conjuntos tan extensos y complejos como los que nosotros vemos; y cuando hablamos, como es costumbre, de «relaciones del individuo con la Sociedad», tomamos por una y otra parte términos demasiado amplios, de los cuales uno no puede existir por sí mismo y el otro no existe necesariamente. De ello resulta una subestimación de los agregados fundamentales.

Investigaremos aquí las formaciones sociales elementales, las que se encuentran siempre y en todas partes, no enteramente idénticas a sí mismas, pero constantes en sus principios, y de las cuales se verá que cada una tiende a difundir su principio constitutivo en las construcciones sociales más vastas.

Aparecen estas formaciones en número de tres: la unidad doméstica u «hogar», el medio de existencia y el equipo de acción. En los estados sociales más diferentes, el hombre vive íntimamente con algunas personas; se ve rodeado de un círculo de «compadres» que no son desconcertantes para él, sabe lo que puede esperar de ellos y lo que ellos pueden esperar de él; en fin, el hombre actúa, ocasional o regularmente, con compañeros de equipo. Parece ser que el hombre ha participado siempre en estas tres clases de asociación, cada una de las cuales ha dado lugar a nociones profundamente arraigadas en nuestro espíritu. Así, la noción de comunidad, propia del grupo doméstico; la de disciplina racional, propia del equipo de acción; las nociones de derechos, justa reciprocidad, garantía común, interés general, propias de un medio de existencias.

El «hogar»

El hombre, nada más nacer, pide socorro. Sus vagidos iniciales se irán articulando muy despacio para expresar peticiones. El hombre aparece implorante, y ha sido necesario que la mayor parte de los autores políticos no tuvieran hijos para que este carácter no les haya llamado la atención como algo fundamental. El hombre pide y la más importante de nuestras instituciones es la que responde a estas demandas. La especie no se perpetuaría sin la comunidad doméstica, en la que los adultos hacen partícipes a los niños de sus medios de existencia: es el medio nutricio, el hogar vegetativo, de la especie. Si, como nosotros, los animales conviven con sus hijos, la lentitud del desarrollo exige en nosotros una estabilidad muy diferente, al mismo tiempo que se añade otro factor diferencial: en lo que se puede saber, la especie humana es la única en la que los adultos no conviven solamente con su prole, sino también con los ancianos; la única que no sólo protege el porvenir, sino que conserva también el pasado (y quizá es éste el origen de su conciencia histórica). Es la sola especie que no solamente da pruebas de un instinto previsor, sino también de piedad; que, por otra parte, se extiende a los antepasados desaparecidos, a los cuales se hacen libaciones.

La comida en común es la manifestación más tangible de la unidad doméstica; no solamente alimenta a los que participan en ella, sino también su misma unión. La reunión de los miembros alrededor del fuego, o más tarde de la mesa, recuerda una célula redonda: el elemento superior, rey y sacerdote del grupo, puede ser el *paterfamilias*, pero el verdadero centro del círculo es la *Materfamilias*. En esta participación los hombres han visto siempre el símbolo de la solidaridad ilimitada: los romanos concedían a esto tal importancia, que entre ellos, el matrimonio sagrado de los patricios, *confarreatio*, derivaba su nombre de un rito familiar, la partición por el esposo y la esposa de un pastel de harina, *panis farreus*[21]. Este grupo doméstico ha subsistido siempre a través de las edades, variable en composición y extensión: en nuestro estado social se ha vuelto a la forma más reducida. Siempre ha conservado sus caracteres fundamentales.

Es revelador el término «comensales» para designar los invitados a una comida, ya que significa propiamente «los que viven juntos»; y lo mismo el *convitador*—el que convive— indica a sus invitados que les extiende el sentimiento de solidaridad dispensado a sus parientes más cercanos, al igual que los invitados muestran con su aceptación que admiten esta participación. Por eso cuando una alegría o un dolor del pequeño grupo deben afectar a consanguíneos, la costumbre universal quiere que se les reúna en una comida de bautismo, de bodas o de funerales. Por eso también es una ofensa rechazar una invitación, como se ve en la parábola de los invitados reacios[22]. Y es todavía, por lo que el crimen de un miembro del grupo obliga a rehusarle compartir la co-

[21] Fustel de Coulanges: *La Cité Antique*. Ed. Hachette, página 46.
[22] Mateo, 22.

mida (el pan y la sal); finalmente, la reincorporación al grupo se señala con un festín (el terreno cebado). El vínculo afectivo se reconoce y se aviva en su conjunto compartiendo los alimentos, y resulta tanto más eficaz cuanto mayor es su valor sagrado, ya que la vida que se alimenta en común está afectada de un potencial más elevado.

Parece que el espíritu humano no ha distinguido siempre con claridad la consagración de la «convivencia»; siempre se ha pensado que el banquete familiar reavivaba los lazos de la sangre; quizá también se ha creído que compartir habitualmente los alimentos creaba lazos de sangre. ¿Cómo explicar de otra forma que los pueblos que conceden mayor valor a la consanguinidad hayan sido también los más convencidos de que la adopción produce todos los efectos de la consanguinidad? De cualquier forma, el papel creador de vínculos de la comida en común es un hecho de conciencia universal.

De ahí la idea de que los sentimientos de intensa solidaridad del grupo doméstico podían extenderse por la reunión habitual a una «gran mesa». Ello es posible en el orden espiritual por tratarse de la participación de un alimento que es un don divino y gratuito; pero no se consigue o se consigue mal en el orden positivo, y aquí viene a la memoria la comida de los Lacedemonios. Ahí, en efecto, faltan los elementos, como los hijos, cuya debilidad justifica y necesita a la comunidad. En la misma medida que es natural la comunidad de «desiguales» complementarios, lo es de artificial la comunidad de iguales. Desde el momento que la mesa reúne los que pueden y deben contribuir cada uno al banquete, cabe la comparación de las aportaciones que divide en lugar de unir. Los inconvenientes de ello son tan sensibles, que en la Iglesia se ha juzgado necesario quitar a la comunión el carácter de comida material en común que había revestido en un principio.

Resumamos. Hemos constatado la existencia universal y necesaria del grupo doméstico, asiento de sentimientos comunitarios, medio vegetativo y consumidor, al que solamente pertenece el hombre desde sus primeros años. Grupo que se puede concebir reunido en torno a la madre y protegido por el padre [23], *dominus*, el dueño de la casa, su protector y representante en relación con los poderes visibles e invisibles, su sacerdote y su juez. El mismo padre ha sido en otro tiempo hijo de una casa: es siendo como un hijo y como capacidad de pensarse como tal, como permanece, y los suyos con él, bajo el abrigo moral de esta casa-madre, su «jefe de casa».

[23] IHERING evoca la raíz sánscrita *pâ* = alimentar, proteger, sostener. *Histoire du Développement du Droit Román.* Ed. Meulenaere, pág. 46.

EL MEDIO DE EXISTENCIA

Todo hombre se mueve en un medio de existencia que no forma necesariamente un conjunto coherente y delimitado, y que en nuestro estado social presenta estos caracteres de manera decreciente. La definición más significativa que podemos dar del medio de existencia es la siguiente: Llamamos medio de existencia de Primus al conjunto de individuos capaces de reconocerle; individuos que en nuestros días pueden estar muy dispersos y que hasta tiempos muy recientes se conocían ellos mismos entre sí. Observad a un hombre que entra en un lugar público: Si cada uno le saluda por su nombre es que se halla en su medio de existencia; o aún si a uno que no sepa quién es, basta que otro le indique: «Es hijo de tal».

Cuando hoy día se asegura a un corresponsal en una carta su «distinguida consideración», no se dice otra cosa sino que se tiene conocimiento de su existencia particular y concreta, de su personalidad, que se hace atención a ello, que se le distingue. «Tener un nombre» y «figurar» son también expresiones que denotan el mismo fenómeno, aunque habitualmente reservadas a aquellos cuya personalidad se impone de manera especial. Pero todo hombre tiene un nombre para alguien, nombre que evoca a sus hijos sus rasgos particulares.

Entre y para los que «saben quién es», Primus tiene su posición, su estatuto, sus derechos propios, diferentes según su persona, pero siempre de igual certeza. Hasta tiempos muy recientes, todo hombre ha vivido en un medio de existencia coherente y limitado, en el que era conocido, donde cada uno sabía las rentas que tenía, lo que poseía y lo que se le adeudaba; medio que formaba, naturalmente, un jurado de hecho capaz de atestiguar que Primus es hijo de tal, que ha hecho a Secundus tal traición, que Secundus le tiene en cuenta, etc.

En un medio de existencia tradicional y coherente, Primus no tiene necesidad de justificar su presencia: está allí «desde la fundación» debido a sus antepasados, muy rara vez tiene que probar algo, la prueba se hace por común reputación; no hay lugar a invocar principios abs-

tractos, porque los miembros del grupo no han pensado en reducir a fórmulas las reglas de conducta empíricamente elaboradas; han aprendido a leer, sentir e interpretar su contorno natural y social por medio de un proceso de cooperación incesante e inconsciente: su «comunidad de designios» es tanto menos razonada cuanto más perfecta.

En el seno de un medio de existencia así entendido, el hombre goza de una dignidad que no podrá encontrar en otra parte. Por bien que se le quiera tratar como anónimo portador de la esencia humana, esta consideración no será nunca de la misma naturaleza que la que se dirige a su propia persona, que la distingue de toda otra. Siendo desconocido, le será necesario probar documentalmente sus derechos, lo que toda naturaleza que tenga cierta nobleza siente como humillación [24].

¡Qué equívoco resulta el término «Sociedad»! Empleado por el antropólogo, evoca aproximadamente lo que hemos denominado medio de existencia coherente. Los que conocen a Primus se conocen entre sí, y todo el mundo conoce a Primus, sino inmediatamente al menos por interposición de un mediador: Primus está situado en una comunidad.

Toda evolución social desde hace algunas generaciones ha tendido a la desmembración de las comunidades. Si es cierto que en una civilización cosmopolita algunos nombres son conocidos de un número de hombres sin precedentes, no es menos cierto sin duda que el individuo ordinario es conocido de menos personas y que componen un medio menos coherente, lo que no ocurría en las sociedades llamadas primitivas.

Quizá sea «la sociedad» quien nos ofrezca la imagen más significativa del estado social tradicional. Conocido de personas que se conocen entre sí y cuyos antepasados han conocido a los suyos, garantizado por este círculo coherente de relaciones respecto a las que no le conocen personalmente, sólo «el hombre de mundo» continúa todavía gozando de una situación que fue la de cualquier hombre en los estados sociales del pasado, y cuando dice «la sociedad» refiriéndose al círculo de personas que le conocen o a las que él tiene fácil acceso, atestiguan inconscientemente una verdad milenaria, a saber: que el hombre ha vivido en sociedades que tenían aproximadamente esta dimensión, en las que se era o se podía ser conocido de cualquiera.

[24] Pensamos, por ejemplo, en los cuestionarios que necesita llenar para demostrar sus cualidades, rasgo odioso del mundo contemporáneo.

Por el contrario, en el estado social moderno es frecuente el caso en que Primus, alejado de los que han conocido a su familia, no es personalmente conocido sino de personas de las cuales la mayor parte no se conocen entre sí, no forman una comunidad y no constituyen en torno a él un círculo coherente. De ahí el sentimiento de aislamiento que lleva a los hombres hacia las asociaciones políticas, menos quizá por contribuir a sus fines que por encontrar en ellas un medio de existencia, un conjunto orgánico de relaciones y los símbolos que le sirven de base.

El equipo de acción

El equipo de acción es la formación social por la cual ha sido y continúa siendo transformada la existencia humana. Sin duda la especie humana no es la única en la que los individuos parecen capaces de formar equipo para modificar el entorno en su favor. Pero en todas las demás especies que actúan conjuntamente en la medida en que lo sabemos, toda acción de equipo parece dirigida a la reconstrucción de una determinada maqueta.

Los animales sociales —salvo futuros descubrimientos— parecen actuar siempre en razón de un mismo fin percibido en cierta manera de una forma igual por todos los miembros del equipo, a cuya instigación no escapa ninguno, y a cuyo servicio se ordenan siempre de la misma forma.

Lo característico del hombre es la diversidad de proyectos que es capaz de concebir, la libertad de fines y también la libertad de indiferencia o de elección de otros en relación con metas propuestas. El hombre concibe fines. El fin se ofrece al espíritu bajo el aspecto de una imagen en relieve. A la imagen de una realidad que se soporta, de una realidad dada y presente, se superpone la imagen de una realidad a construir, futura, de un proyecto. Esta palabra proyecto denota una proyección del espíritu sobre el plan del universo percibido, la huella de una voluntad. Y esta imagen es comunicable. Es tal la disparidad entre la imaginación y las fuerzas del hombre, que todo proyecto un poco extenso exige para su realización las fuerzas de varios o de muchos hombres y durante un tiempo que puede ser muy largo. El espíritu del hombre está, pues, abierto a proposiciones, es capaz de asentir a un proyecto y de prestarle su concurso. De ahí las caravanas de acción en marcha

hacia metas que, no importa en qué momento de la Historia, componen lo que se llama con razón la marcha de la Sociedad.

Grupo locomotor, impulsor, el equipo de acción ofrece un contraste perfecto con el grupo doméstico. No se trata ya de vivir en común, sino de actuar juntos; no se trata ya de consumir, sino de obtener, de ganar. Se puede representar el grupo doméstico como una célula redonda cuyo centro es la figura de la madre más que la del padre. Por el contrario, el equipo de acción debe representarse como célula fusiforme, siendo como es un grupo en movimiento, y debe tener cualidades de alguna forma aerodinámica: este conjunto está accionado por el jefe, por el promotor.

De todas las formaciones sociales el equipo de acción es la más accesible a nuestra inteligencia porque está unida por un fin explícitamente enunciado. Además, su estructura se explica por la subordinación al fin y puede juzgarse como mejor o peor adecuada a este fin, que es el verdadero sentido del término «racional». Supongamos dos tipos de huellas: Unas realizadas durante una jornada por las pisadas de los habitantes de un pueblo, y otras hechas por un equipo de ojeadores y cazadores. Este segundo tipo ofrece, comparado con el primero, una gran claridad y coherencia: un solo principio ha inspirado todos los movimientos.

Los juicios de valor que pueden hacerse sobre determinado conjunto humano son muy diferentes porque hay que contar con la elección de los criterios de valoración; pero en el caso de un grupo de acción, el Bien Común está exactamente dado: se trata de alcanzar el fin en vista del cual ha sido construido el equipo o, si es susceptible de grados, de realizar lo más posible el fin propuesto. Para un grupo de combate es alcanzar la victoria; para un equipo de cazadores se trata de cobrar el mayor número de piezas.

Al tener el equipo de acción una causa final bien conocida, al tender a un resultado preciso, es posible constatar el éxito o el fracaso, se puede eventualmente medir el grado en que se ha triunfado, se le puede referir a la importancia de las fuerzas puestas en movimiento, se puede decir que han sido empleadas más o menos eficazmente. Esta formación, es pues, el lugar en que el pensamiento racional tiene su asiento. Tratándose de conseguir el máximo resultado, la mejor forma de grupo es la que obtiene mayor efecto; las mejores relaciones entre los miembros del equipo son las que se comprueban como más adecuadas para este máximo; los mejores miembros del equipo son los que han contribuido más poderosamente a la obra; el mejor jefe es aquel bajo el cual el éxito ha sido mayor.

No hay juicios de valor cierto sino en tanto se dispone de un solo eje de referencia sobre el que proyectar los fenómenos que se pretenden comparar. Este eje de referencia se ofrece en el caso del equipo de acción, y solamente en el caso de que se trate de una formación «vectorizada» cuyo fin puede ser representado por un punto o una línea de dirección, cuyo bien puede ser medido por una recta orientada y las contribuciones a este bien por sus proyecciones individuales sobre este eje.

Toda otra formación social distinta del equipo presenta al espíritu una complejidad que le confunde, y tenemos conciencia de realizar una operación arbitraria cuando nos esforzamos por referir todos sus rasgos a una fin que nosotros lo suponemos. Sólo es transparente al espíritu el grupo de acción, por estar construido para realizar una idea claramente enumerada. Tales grupos constituyen, pues, en el edificio social, las partes claras o directamente subordinadas a nuestro entendimiento. Es esto lo que ha hecho que Hobbes y muchos otros hayan querido referir la sociedad política a este modelo, que hayan postulado en su origen la misma representación de ventajas a alcanzar y la misma aceptación de las condiciones necesarias que se encuentran, por ejemplo, en la formación y organización de un equipo de caza; pero hay claramente ahí un error o una ficción. Las leyes de la acción eficaz que deben lógicamente presidir la construcción de equipos de acción no presiden necesariamente la organización de edificios sociales complejos.

El espíritu humano no dejará de generalizar indebidamente principios justos dentro de sus límites. Es muy cierto que el género humano no se conserva sino por medio de la comunidad, pero el dominio natural de ésta es el grupo doméstico centrado sobre la madre; es muy cierto también que el género humano progresa por acciones combinadas que exigen el impulso de un jefe y la disciplina que preside un *dux*; pero el dominio natural de esta disciplina es el equipo de empresas. Si la Ley natural inmanente, y específica para cada una de estas formas de asociación, hace sentir su influencia sobre el conjunto social complejo, ni una ni otra pueden ser la regla imperativa y exclusiva. Es igualmente vano y peligroso querer hacer de la Sociedad una gran familia, como el socialismo sentimental, o un gran equipo, como el socialismo positivista.

Cargamos ahora el acento sobre el grupo de acción como la gran causa de los cambios, de la tensión de los conflictos, de los progresos y desórdenes que han sobrevenido a las sociedades humanas.

El hombre del proyecto

El proyecto pertenece sin duda al hombre; pero tan pronto como es abrazado por el hombre, éste pasa a ser el hombre del proyecto, empeñado en hacerle triunfar, dispuesto a juzgar todas las coyunturas de la vida desde el punto de vista del proyecto: será bueno todo lo que contribuya al proyecto y malo todo lo que va en contra de él. El proyecto más modesto —el empleado que quiere hacer con sus compañeros de oficina una representación teatral— suscita en el promotor una inventiva, una energía y una tenacidad imprevistas. Discute, insiste, convence, calcula los medios, supera los obstáculos, reprende a los participantes, se enoja contra cualquier accidente. La «potencia irascible del alma», como decía la Escolástica, se despliega para procurar el logro, la manifestación, en ocasiones quizá irrisoria, de una preciosa facultad de constancia en la persecución del fin una vez adoptado. El proyecto ha llegado a ser un imperativo por el cual el hombre se obsesiona, al que sirve con todas sus fuerzas, que le hace casi invulnerable a la seducción o a la amenaza de móviles adventicios. Comúnmente se dice que él «sigue su idea», lo que muestra bien la sugestión que sobre él ejerce.

Se impide toda verdadera comprensión del movimiento social si uno se representa el Hacer como fruto de una intención igual y simultánea de todos los participantes, y aun si se imagina que la obra del Hacer viene solamente a superponerse a lo que ya existe. Porque la intención se propaga a partir de uno sólo que la tuvo en primer lugar, se alimenta y aviva por los que la abrazan con más fuerza, y el Hacer trastorna lo preexistente derribando el orden y el equilibrio.

El hombre del proyecto es un hombre que llama, que recluta, que predica su idea, que agita su estandarte, que reúne sus fuerzas; las empeña en la tarea imaginada, espolea a los negligentes, lanza su escuadrón contra las componendas de los que le oponen su inercia, a quienes atropella, invade y devasta. No hay proyecto, por bienhechor que sea, que no haga también algún daño. No hay realización de una posibilidad concebible que no sea aniquilamiento y explosión de otra posibilidad también concebible. Por eso no hay proyecto contra el cual no puedan suscitarse objeciones desde un cierto punto de vista, de tal forma que la preocupación de pesarlo todo no hace en absoluto a los hombres-motores «líderes»; es necesario más bien un vigor ingenio de deseos o de convicciones. El hombre del proyecto es un enamorado.

El maestro de obras

En todo ser viviente la acción está ligada a la atención. La atención es fugaz en el animal y más constante en el hombre. Pero incluso al hombre no le es natural aplicarse con gran continuidad para alcanzar un fin aunque sea muy importante para él. En páginas inolvidables, Balzac describe los restos del Gran Ejército llegados al borde del Beresina y «olvidando» pasar el río como les era preciso para salvarse, y muestra a los oficiales esforzándose por reanimar y empujar aquella baraúnda [25].

Toda empresa difícil y de largo alcance exige, pues, para su éxito, hombres obsesionados por ella, que ejerzan una continua gravitación psicológica sobre la inercia o la distracción de sus asociados. Piénsese en los diálogos de Alejandro, de Colón o de Cortés con sus seguidores. Esta acción psicológica no se realiza sin que se produzcan conflictos.

El hombre que se ha consagrado al logro de un proyecto, el maestro de obras, no tiene ya ninguna libertad, está enteramente determinado en su conducta por las exigencias del fin. Debe, pues, lógicamente, exigir en todo momento de sus compañeros lo que es más adecuado al fin que se persigue, y lo que le parece tal lo exige imperiosamente. Esta imperatividad se muestra de manera inmediata como del jefe, emanando mediatamente del proyecto: es el proyecto el que manda. Pero a los ojos de los colaboradores es el hombre quien los empuja, y les parece inhumano que no tenga en cuenta su manera de ser y sus particularidades para sólo ver en ellos, a semejanza suya, servidores del proyecto.

Esta irritación de los colaboradores será tanto más viva cuanto menos estén poseídos del proyecto, menos celosos sean de él y se encuentren menos inclinados a reconocer en la voz que les manda la voz del proyecto y a considerarla más bien la voz de un amo.

La resistencia a los reproches, que tiene su origen en la debilitación o ruptura de la participación moral, encuentran así un cómodo pretexto para ocultarse en críticas que siempre se pueden suscitar respecto a la pertinencia de la acción que se pide. El que me dice que la acción concreta a la que se me empuja en nombre del fin no es la más

[25] *Adieu.*

apropiada, la mejor dispuesta, me proporciona una razón para hurtarse a una acción sobre la cual no había realizado ningún juicio racional, sino que me resultaba penosa simplemente.

Recíprocamente, el maestro de obras, irritado por los colaboradores que no se subordinan al proyecto de una manera tan total como lo hace él mismo, está inclinado siempre a tomar las críticas más legítimas a sus instrucciones particulares, como de encubrir la verdad.

EL PERFIL PSICOLÓGICO

El Derecho de todos los pueblos modernos implica la asociación, cuyos miembros se juzga que tienden con igual celo al fin social. La experiencia de todas las asociaciones demuestra que esto no ocurre [26] y que la convivencia viva, constante e intensa del fin, no reside sino en una minoría de asociados, que forman en cierta manera la cabeza motora del cometa que podría representar el verdadero perfil de la asociación.

La dualidad dirigente-dirigido se encuentra en toda asociación, en todo grupo de acción. Pero cuanto más nueva y difícil es la acción, más fácilmente se encuentra también un solo hombre al final del grupo rector, maestro de obras, *dux*, mientras que la conducta del conjunto puede ser tanto más colectiva, cuanto más rutinarias son las acciones que cumple el conjunto. Incluso si el conjunto de acciones alcanza en su límite el carácter de un sistema de ritos siempre semejantes, la costumbre hace inútil la dirección, y la oligarquía que tiende a mantenerse llega a perder su objeto.

[26] Ver, por ejemplo, el notable estudio de JOSEPH GOLDSTEIN: *The Government of the British Trade-Unions. A Study of Apathy and the Democratic Procesain the Transport General Workers Union.* Londres, 1952. M. Goldstein se ha dedicado al estudio de una sección local (branch), democracia directa. Ha demostrado el escaso número de representantes en las asambleas, casi insensible a las grandes variaciones del efectivo total de adheridos (una media de veinticuatro, ya contara la rama con trescientos o mil miembros), y cómo un núcleo más restringido aún de militantes, siempre los mismos, ha tomado de hecho todas las iniciativas. Ello no lleva a representarnos esta asociación como compuesta de un vasto protoplasma inestable, cuyos elementos cambian rápidamente, en el centro del cual se halla un círculo restringido y más estable de participantes efectivos y en cuyo corazón se encuentra finalmente un núcleo actuante, muy pequeño y muy estable.

Estas reflexiones hacen percibir que una sociedad muy progresiva, donde nacen y se ponen por obra sin descanso nuevos proyectos, se caracterizará por la abundancia y el vigor de los que dirigen, de los maestros de obras, de los jefes de equipos de acción. Es necesario que haya hombres emprendedores, sin los cuales no habría ninguna iniciativa ni novedad en la sociedad. La sociedad se pone en movimiento, en marcha, por los proyectos en vías de realización bajo el impulso de los jefes y la actuación de los maestros de obras. La sensibilidad moderna querría que no hubiese jefatura; hay que preguntarse a qué precio y en qué condiciones podría ser esto así. Habría que suponer que no se emprendería ninguna obra que excediera las fuerzas de un solo agente, lo que excluye toda civilización. O suponiendo que concurrieran numerosos agentes, que estuviere presente la obra en el espíritu de cada uno con la misma intensidad y la misma claridad, lo que no parece ocurrir a no ser en los sistemas de acción ordenados por el instinto colectivo de los animales, sistemas por otra parte monótonos. Cuanto más rutinarios son los sistemas de acción, cuanto más se acercan a la monotonía de los comportamientos de los animales sociales, menos necesarios son los maestros de obras; lo son tanto más cuanto más nuevas son las acciones. La repugnancia a la autoridad rectora, afectivamente unida al progresismo, lógicamente está ligada al conservadurismo integral. Recíprocamente, la actitud exigente, característica del promotor de acciones nuevas, no se justifica en el presidente de rutinas.

«MILITIAE» Y «DOMI»

Una sociedad progresiva se caracteriza por un pulular de grupos de acción, muy diversos en tamaño y en naturaleza; nacen y mueren sin cesar; una nueva conjunción de fuerzas se alimenta de otra que se deshace; los equipos de acción unas veces se ayudan y otras se oponen; es un movimiento incesante en el curso del cual no existe ninguna situación estable y los continuos reajustes exigen frecuentes arbitrajes. Está en la misma naturaleza de las cosas que la multiplicación de las iniciativas multiplique las ficciones y las tensiones. Pero el espíritu humano, que gusta de la contradicción, aspira a la estabilidad de las sociedades primitivas, y algunos creen llegar a ella reuniendo a todos los hombres al servicio de un proyecto global que desembocará al fin, en el futuro, en el establecimiento de una rutina.

De todas las simplificaciones a las que el espíritu humano tiende, naturalmente, como incapaz de reconciliarse con la complejidad de lo real, no hay nada más peligroso que querer integrar la Sociedad entera en un solo grupo de acción vasto y duradero.

Las relaciones disciplinarias exigidas para una acción común que reinan necesariamente en el seno de un grupo de acción, no son aceptables sino bajo condiciones alternativas: que dominen durante un tiempo muy corto si comprometen enteramente al hombre, o que afecten sólo a una porción de su vida si han de ser duraderos. De esta forma el hombre puede estar sometido totalmente al régimen del grupo de acción mientras dure una campaña o una guerra, o puede estar sometido durante largo tiempo en el ejercicio de una actividad que no le absorbe más que parcialmente.

Toda acción común supone una disciplina, todo hombre está sometido a una disciplina de equipo en tanto que es miembro de un grupo de acción. Pero no es enteramente ni durante todo el tiempo miembro de un grupo de acción; por eso no está completamente ni de manera permanente comprometido por la disciplina del equipo. La sufre en la porción de su jornada y de su actividad, que está consagrada al trabajo del equipo, y escapa a ella en tanto es otra cosa que miembro del equipo, y, por otra parte, en una sociedad de grupos de acción múltiples puede elegir la organización cuya disciplina acepta y que no es la misma en todas. Resulta evidente que estas libertades desaparecen si la Sociedad se reúne en un solo grupo de acción, a cuya disciplina queda sometido entonces el individuo completamente y de manera permanente. Además, esta disciplina del grupo de acción es una cosa muy diferente y mucho más rigurosa que el buen comportamiento que un hombre se ve obligado a observar como miembro de una Sociedad.

El contraste puede ilustrarse con los usos romanos. Con ocasión de una guerra, los ciudadanos salían de la ciudad; siguiendo al cónsul franqueaban el *pomerium*; solamente en esta ocasión se revestía con el *paludamentum*, vestido escarlata signo de la autoridad militar; se hacía advertir a los ciudadanos que no debían comportarse ni esperar ser tratados como tales ciudadanos, sino que en adelante quedaban sometidos a la disciplina castrense, necesaria para la victoria. Esta disciplina se abandonaba inmediatamente, al regreso de la campaña, en el momento en que el magistrado, antes de entrar en el recinto urbano, se despojaba de las insignias del régimen de excepción. Todo el conjunto de relaciones propias de la guerra se miraban como inadmisibles, deshonrosas en la paz, *domi*. El gran acierto de los romanos a este respecto se puede medir con la experiencia del empobrecimiento intelectual y moral acarreado por la movilización total.

Militae y *domi*, este contraste es esencial en el orden social. Permitid a los hombres conducirse en el ejército o en el taller como en sus casas, *domi*, y vuestro ejército será derrotado y se arruinará vuestra empresa. Pero, al contrario, extended a toda su vida y a todo momento la disciplina de la acción y habréis creado entonces el totalitarismo.

La disciplina de la acción es ruda. No es contrario a la libertad prestarse a ella; es muy conforme a la dignidad del hombre aceptarla para el fin que persigue; el hombre permanece en cierta manera superior a esta disciplina cuando escoge un grupo de acción a cuyas reglas pliega parte de su personalidad. Por el contrario, el hombre se ahoga cuando a la pluralidad de grupos de acción en la Sociedad sucede el grupo de acción único que engloba la existencia social toda entera, y hace reinar sobre la vida toda una disciplina que no se puede aceptar sino circunscrita a unos límites.

Se observará, por otra parte, que en un caso semejante la jerarquía del gran grupo de acción determina la jerarquía social. De ahí que la existencia social en su conjunto sea más rica y más suave cuando las eminencias sociales tienen orígenes muy diversos que cuando son manifestación de una jerarquía única.

V. DE LAS RELACIONES ENTRE AUTORIDADES

Afirmo que existe un «foco de autoridad» cuando constato que las proposiciones que emanan de este origen ejercen una influencia positiva sobre las acciones de ciertos hombres, que digo entonces encontrarse en «el área de autoridad» de este foco. Quien guste de las imágenes puede representarse este foco como centro de un potencial capaz de afectar a los desplazamientos de los móviles en su área. En rigor, todo hombre es foco de autoridad: no hay nadie que no haya sido causa de acciones de otro. Pero, naturalmente, se reservará el calificativo de foco de autoridad a un origen que es habitualmente causa de acciones de otro.

El campo social está sembrado de focos de autoridad, y, por regla general, el hombre siente sobre sí la acción de varios focos. A esta regla sólo se escapa el niño que no conoce de hecho sino la autoridad materna, y el esclavo, que, en principio, no reconoce más autoridad que la de su señor. Esta observación, hecha de paso, nos pone de manifiesto que la condición más alejada de la libertad es aquella en la que no se ve, siente o conoce más que una sola autoridad humana. Totalmente opuesta es la condición del hombre que escoge entre las proposiciones que emanan de distintos orígenes.

Antes de abordar la importante cuestión de las relaciones entre distintos focos de autoridad, clasificaremos las autoridades según su principio constitutivo, según el origen de su potencial.

AUTORIDAD NATURAL, AUTORIDAD INSTITUCIONAL, AUTORIDAD COACTIVA

Habíamos dicho que la asociación humana debía concebirse como no procedente, en su origen, ni de la coacción ejercida por el más fuerte, ni de una coincidencia espontánea de intenciones, sino del ascendiente del hombre sobre el hombre, que es un hecho natural. El hom-

bre dispone naturalmente de sus acciones: las proposiciones, las sugestiones de otro pesan sobre esta disposición. Se produce el fenómeno de autoridad, en el sentido que la hemos definido, cuando Primus ejerce sobre Secundus tal ascendiente, que Secundus actúa o se conduce como Primus le ha propuesto o sugerido. Esta es la autoridad pura, desnuda, natural, principio de atracción de todos los grupos elementales. Secundus se deja embarcar en una empresa concebida por Primus, o viene a agregarse al pequeño sistema planetario del cual Primus mantiene su marcha regular. La adhesión a este ascendiente es enteramente voluntaria, o si este término evoca una deliberación del espíritu que falta frecuentemente, diremos que esta adhesión es espontánea.

Pero la autoridad natural es precaria y su portador perecedero. Siempre y en todas partes el género humano tuvo oscuramente conciencia del valor que tenían para él las moléculas sociales constituidas: el sentimiento del «Nosotros» engendrado en un conjunto repugna la disolución, exalta la figura del fundador, exige que la función que ha creado se siga manteniendo y transforma en patrimonio del que le reemplaza el prestigio del fundador. El sucesor alegará al fundador, le invocará y se revestirá con su nombre usando de la ficción de que es al fundador a quien representa. El primero ha creado una función, el segundo deriva su prestigio de esta creación. La autoridad se ha institucionalizado: el artífice prolonga los efectos de la naturaleza, como una voz más débil se refuerza con el auxilio de una tribuna o de una altavoz. Y esto es necesario; si faltase una tal consolidación, las formaciones sociales serían demasiado fluidas para que la Sociedad tuviera bases indispensables para su desarrollo. En contrapartida, las consolidaciones pueden crear rigideces que obstaculicen la formación de nuevas moléculas por medio de nuevas autoridades naturales. Se supone que es ventajoso para la Sociedad preservar por una especie de momificación el trabajo realizado por autoridades naturales desaparecidas; pero siéndole también ventajoso dejar trabajar a las autoridades naturales emergentes, se encuentra ahí el principio de una tensión inmanente a toda Sociedad. Y no se puede decir que se podría pasar sin la institucionalización. Desaparecido el jefe de familia o de una empresa, deben tener un desplazamiento instantáneo —el muerto da posesión al vivo—, que necesita del prestigio institucional. Pero tampoco hay por qué ocultar que esta autoridad institucional es de inferior calidad que la autoridad natural.

En la cúspide del edificio social se eleva la autoridad pública constituida. Siendo particularmente importante su continuidad, es ella la que principalmente se ha engrandecido con prestigios prestados: se la ha elevado sobre un trono y se le ha puesto una corona [27]. Por miedo a que sus proposiciones no fueran unánimemente aceptadas, se han establecido normas y se ha enseñado al súbdito que debe obedecerlas. Se han puesto finalmente a su servicio medios de coacción cuyo poder de intimidación suple la insuficiencia de la autoridad. A medida que se ha querido prescindir del prestigio de la persona soberana, ha sido necesario agravar los medios de coacción: cuando la majestad se va, viene la policía [28].

La autoridad pública es, entre todas, las que está colocada en lugar más alto, la más eminente: es también la de más baja calidad, la que más exige la intimidación, particularmente en las sociedades de nuestro siglo.

De las diversas formas del imperativo

La relación de autoridad juega un papel esencial e incesante en la vida social. Es, pues, razonable detenerse en ella para analizar su naturaleza, que no es ciertamente sencilla. El imperativo es el modo empleado por toda «autoridad». Pero no es necesario que el imperativo sea siempre idéntico; de ellos existe una extensa gama.

Su extensión se ve al comparar los dos imperativos situados en los extremos de la gama, el imperativo de súplica y el imperativo de amenaza. El imperativo «¡Ven!» puede tener el carácter de una súplica del débil al fuerte, y sobre todo del fiel a Dios: *Veni Creador Spiritus.* No es impropio que el imperativo intervenga continuamente en las plegarias: *Salve... Exaudi... Parce...*, ya que el verdadero carácter del lenguaje imperativo es que tiende a poner en movimiento aquel a quien se dirige; en el caso que nos ocupa, el principio de este movimiento es la piedad del Todopo-

[27] En un museo de Constantinopla se pueden ver los vestidos de los sultanes. Lo que ante todo llama la atención, es la enormidad del turbante destinado a aumentar la estatura y la cabeza de la persona del soberano.

[28] El paso del Antiguo Régimen al Régimen Moderno va acompañado de una multiplicación de los efectivos de la policía.

deroso a quien se habla, por parte de quien habla. Es adecuado este ejemplo por mostrar que el imperativo no está necesariamente ligado a una posición dominante del que habla: aquí el imperativo es «ascendente».

Ejemplos de este imperativo de súplica pueden citarse incluso en las relaciones entre los hombres: como en la llamada de socorro del hombre que se ahoga al que está en la orilla, o la del amante abandonado al ser amado, o, más simplemente, la del deudor arruinado al pariente rico. Imperativos que pueden todos ellos desarrollarse en frases del siguiente estilo: «Ven; si no, perezco, languidezco, voy a la bancarrota». En todos estos casos es en consideración a una angustia de aquel que usa del imperativo por lo que se considera que se pondrá en movimiento aquel a quien se dirige.

Totalmente contrario es el imperativo «descendente», que implica la intimidación de aquel a quien se dirige. Expresado en una frase, sería: «Ven; si no, te castigaré». Ello implica un poder del que habla sobre el destinatario de sus palabras. Es este tipo de relación la que el término «imperativo» evoca a la mayor parte de los espíritus: lo que puede resultar curioso, por ser indudable que el uso más corriente del imperativo en la vida social no corresponde en absoluto a este extremo más que al precedente.

El imperativo se emplea habitualmente en el plano de la igualdad con el carácter de un consejo apremiante. «Unidos a mi penacho blanco» es un imperativo. Este imperativo se aclara por lo que sigue: «Lo encontraréis siempre en el camino del honor». Todavía hay en ello un sobreentendido: dado que la voluntad de hombres como vosotros es, o quiere ser, marchar por la senda del honor, y que por otra parte yo me lanzo por ella, la señal de mi penacho os hará conocer el camino que, lógicamente, habéis de seguir. «¡Adelante!» es un elipsis que implica la misma argumentación. Examinando los discursos puestos por los autores clásicos en boca de los héroes históricos, se encuentra en ellos, con asombrosa regularidad, que se lanza un imperativo seguido de una exposición de pruebas de que lo que se propone imperativamente es, en efecto, lo que se necesita hacer, ya sea por ser honroso, o por ser ventajoso, o por ambos conceptos. En el que llamaremos imperativo cuasi igualitario, el que se dirige a hombres que uno no tiene en su poder, la persuasión viene lógicamente a apoyar lo que se propone. Se observará que la asociación del imperativo y de la persuasión se encuentra por igual en el discurso del jefe y en el del juez, pero en orden diferente, ya que el jefe lanza el imperativo como un ataque sostenido a continuación por refuerzos, que de alguna manera consolidan el resultado del primer impacto, mientras que el juez pesa antes los motivos y luego concluye imperativamente.

Pero, en uno u otro caso, la eficacia del imperativo no procede, ni entera ni siquiera principalmente, de las razones invocadas; la eficacia procede del prestigio, ya sea personal, ya institucional, del que habla. Prestigio unido a la garantía que proporciona el carácter afortunado que se le reconoce, sea inmanente o comunicado.

Lo que discutimos aquí se comprueba por la experiencia diaria, e incluso, como la cosa más fácil del mundo, por la experiencia vulgar. Todo hombre de la sociedad moderna está sometido a la publicidad. ¿Cómo actúa, pues, la publicidad? De la misma forma que hemos dicho que hacía el jefe innovador. Lanza un imperativo: «Comprad X», lo apoya luego con razones (en caracteres más pequeños), y la garantía del imperativo es, o la marca, ya muy conocida, o una persona popular que interviene para alabarlo. La publicidad eficaz presente un fenómeno de autoridad en el sentido en que nosotros la entendemos: hay en ella la emisión de una proposición imperativa que determina acciones de otro.

La relación de autoridad

Se dice que los hombres aborrecen la autoridad. La experiencia lo desmiente. Es cierto que los imperativos de intimidación les inspiran resentimiento, pero no es menos cierto que los hombres buscan imperativos de dirección. Y, ante todo, el hombre es fundamentalmente imitador, tendencia que por otra parte es un principio de consolidación de los progresos [29]; y la imitación supone una autoridad, con frecuencia inconsciente, por parte de aquel a quien se imita. Cuando un muchacho rechaza la autoridad paterna, es muchas veces para tomar la dirección efectiva de sus acciones; pero ¿en cuántos casos no es más bien para seguir a tal camarada cuya compañía busca y por el cual gusta dejarse arrastrar? Si esta sugestión le conduce a una situación crítica, ¿no se inclinará, en lugar de escoger él mismo la solución del problema que

[29] Debería ponerse de relieve la importancia del pensamiento de Tarde.

se le ha planteado, a buscar en otra parte un consejo directivo que se lo solucione? Así habrá ido de autoridad en autoridad.

Se cometería un grave error respecto a la psicología humana desconociendo que existe una Demanda de autoridades como contrapartida de la Oferta aportada por los hombres que les gusta decidir y que no temen las responsabilidades. Los focos de autoridad resultan, pues, naturalmente del encuentro entre las inquietudes y las seguridades. Siendo intermitente la indecisión, una autoridad que espera a los consultores no sabría asegurar los beneficios de un orden estable. Está, pues, lógicamente, abocada a la continuidad de acción. También psicológicamente es conducida a ello por ser natural, en sí y para alcanzar fines, el amor del mando, por parte de quienes tiene esta facultad (y extendida, por vanidad o apetito; a otros a quienes faltan estas facultades).

El ascendiente natural supone, pues, el contacto entre el que lo ejerce y quien lo experimenta. Secundus ha podido venir espontáneamente a Primus atraído por el ascendiente de éste; Primus le retiene; Secundus entra en el círculo, en la banda de Primus. Este fenómeno puede observarse entre los muchachos de la calle [30]. Las relaciones de Primus con Secundus serán sensibles, diarias; las proposiciones imperativas de Primus respecto a Secundus surgirán de su misma relación, adaptadas, desde luego, a la naturaleza y a las características del Secundus. Se yerra sobre la esencia misma del fenómeno si se cree que en la banda de Primus, que comprende a Secundus, Tertius, Quartus y Quintus, las órdenes de Primus van a ser precisamente las mismas que si hubiera en su lugar unos auxiliares totalmente diferentes. Los ayudantes que tiene, que son sus compañeros, sus «condes» en sentido propio, son factores de la decisión [31], de la que Primus es autor y que resulta de un proceso de interacción. La teoría política no tiene categorías para designar el régimen que reina en esta pequeña banda. No es la democracia, ya que está dada a Primus la preponderancia indiscutida; tampoco es

[30] Se leerá con provecho la notable obra de G. C. HOMANS: *The Human Group*, Londres, 1951; y sobre todo el capítulo VII. *The Norton Street Gang*, que trata precisamente de una banda de muchachos a imitación del estudio de WHYTE: *Street Corner Society*. Chicago, 1943.

[31] La palabra comité se ha derivado de *comitatus*, que significa serie de compañeros.

una autocracia al no ser, de ningún modo, independiente de los súbditos la decisión de Primus y no presentándoseles, en absoluto, como un extraño. Por imperativo que pueda mostrarse Primus, sus órdenes son, con toda seguridad, menos extrañas a sus secuaces que los edictos de una oficina lejana, aun cuando ejercieran sobre esta oficina una soberanía de derecho.

La relación de autoridad no es una relación jurídica

En nuestro ejemplo, Primus no tiene ningún derecho a la obediencia de Secundus ni de los demás seguidores: obtiene esta obediencia por su ascendiente, así como porque sus órdenes son adecuadas a sus caracteres e inclinaciones. Supongamos ahora que después de haber ejercido largo tiempo este señorío natural, Primus se aleja de sus compañeros; antes de su partida le prometen, espontáneamente o a petición suya, atenerse a las instrucciones que les ha de proporcionar. En este momento la autoridad de hecho pasa a ser una autoridad de derecho, interviniendo el derecho para remediar la pérdida de la intimidad. Se puede predecir con toda seguridad que, tarde o temprano, los seguidores abandonados dejarán de ajustarse a las instrucciones del señor de derecho cuyo ascendiente no se ejerce ya sobre ellos. O bien se unirán a otro círculo, o bien, si el conjunto que forman está sólidamente fundado, se transformarán en una asociación libre. Evolución que no será posible detener a no ser que las creencias engrandezcan extraordinariamente el prestigio de Primus y, sobre todo, si intervienen medios de represión en apoyo de las instrucciones de Primus.

Cuanto más lejana está la autoridad, más necesitada está de aureola, y, en su defecto, más necesita de agentes de policía. Hay para ello dos razones: una consiste en que su alejamiento no permite ya actuar al ascendiente natural; la otra, en que este alejamiento hace la orden menos apropiada para quienes la reciben. Cuando Primus vivía rodeado de sus seguidores, las órdenes que pronunciaba estaban condicionadas por la interacción de los miembros del grupo; en relación con el grupo tenían un carácter de eminencia, reemplazado ahora por un carácter de trascendencia. Resulta claro que la cualidad mayor de la autoridad consiste en una presencia inmediata y manifiesta.

Si los hombres son inconstantes en relación con las autoridades

Como se cree, equivocadamente, que los hombres aborrecen la autoridad, se cree también que son inconstantes en relación con las autoridades una vez aceptadas; pero también esto es un error. Basta examinar unas formaciones particulares instructivas para la ciencia política, ya que con la sola memoria de un hombre puede observarse su nacimiento y seguir su desarrollo: los sindicatos. La historia de un sindicato se confunde ordinariamente con una biografía; su prehistoria es el relato de iniciativas particulares que han abortado; su historia comienza con un promotor o «leader» que afirma y extiende progresivamente su autoridad: el sindicato es obra suya. Nacidos en la era democrática, todos los sindicatos suponen una constitución interna que permite a los miembros elegir sus jefes; se observará que en el período de crecimiento de un sindicato este derecho casi nunca ha sido ejercido para reemplazar al iniciador por otra persona. Los sindicados se muestran fieles al jefe que los ha reunido: y nada hay más natural.

Porque se encuentra siempre a la misma persona a la cabeza de un sindicato en crecimiento, ¿se dirá que el presidente es monárquico? Desde luego. Ya que esta autoridad se sostiene por una cálida adhesión y se ejerce según las necesidades de los adheridos, ¿habrá que decir que esta autoridad es democrática? Hay que reconocer que sí. El fenómeno escapa a categorías jurídicas.

Se observará, por otra parte, la desgracia que sobreviene al sindicato si, desaparecido el iniciador, no encuentra un sucesor adecuado. La autoridad sindical se convierte en impersonal y burocrática; al ocupar los oligarcas el sistema de gobierno, se defienden contra la crítica amordazando su manifestación; los súbditos eluden la autoridad al no seguir las consignas de los hombres que están en su contacto inmediato. Toda la crisis del sindicalismo británico, en curso mientras escribimos, es testimonio de esta crisis de la autoridad. Pero esta crisis en sí misma no prueba que los hombres sean inconstantes; demuestra solamente que su constancia hacia personas a las que han reconocido autoridad no se traslada fácilmente a la institución abstracta. Lo que es muy razonable porque no se encuentra en ésta todo lo que se encontraba en aquéllas.

Las debilidades del Soberano

Estas reflexiones nos han preparado para sentir las debilidades del Soberano. El jefe supremo de un gran conjunto, simplemente porque este conjunto es extenso, se encuentra necesariamente muy alejado de los individuos a los que manda. Su decisión es para ellos extraña y fría. Y será más anónima si el Soberano no tiene rostro. Si vivo con Primus, si soy su compañero, si sé que tiene conciencia de mí si él mismo me comunica la decisión, que me afecta, por poca parte que haya podido tomar en ella, esta decisión no es para mí ni extraña, ni fría, no anónima. Pero es todo esto cuando está tomada lejos, por hombres que me ignoran y de los que no conozco ni los nombres. Y toda relación de dependencia que se me dice tienen respecto a mí, me parece como una ficción.

De ahí proviene que convenga al Soberano, en un momento en que le resulta necesario ser obedecido, hacerse avalar su decisión por una autoridad más inmediata; y, por ejemplo, para obtener la moderación de los salarios británicos en sus reivindicaciones, el Gobierno inglés ha pedido a los sindicatos que adoptaran esta moderación y la mantuvieran. Meditar en un ejemplo como éste permite mantener las ilusiones que se hacen respecto a las asambleas parlamentarias que se obstinan en creer instituidas un buen día para restringir el poder absoluto del que antes había gozado el monarca. La verdad es muy diferente. En realidad fue que el monarca, temiendo no ser bastante escuchado y seguido dirigiéndose directamente a sus súbditos lejanos, ha reunido, muy lógicamente, a quienes, cada uno en su medio, estaban en situación de hacerse escuchar y les ha rogado que se hicieran eco de sus peticiones. Juntando así a la suya sus autoridades, el Soberano ha aumentado su poder.

Naturalmente, la condición para este acrecentamiento estaba en que los que invitaba a realizar de alguna manera «campaña» para que él fuera atendido, tuvieran ellos mismos autoridad. Desde luego que el objetivo no se habría alcanzado si el Parlamento estuviera compuesto por hombres que no gozaran de alguna consideración. Originariamente la asamblea es una reunión de notables; así, al sobrevenir una crisis bursátil, el presidente del «Stock Exhange» reunió las grandes casas de la localidad para que su acción combinada y sus garantías asociadas combatieran el pánico.

«Los pares»

Situémonos mentalmente en el estrado más alto del mando. Bajo nosotros la Sociedad ofrece un espectáculo de una complejidad fascinante. Corrientes, animadas por autoridades directoras, extraen sus elementos de las lagunas de los grupos de existencia que de nuevo vuelven a alimentar. Todo se mueve y se ordena por y en torno a hombres motores y ajustadores cuya autoridad se prueba a cada instante por el ejercicio, aquélla en sentido ascendente y ésta descendente. ¡Cuántas decisiones adoptadas mientras observamos, y cada una ha exigido un esfuerzo de atención, una elección difícil, y cada una de ellas supone aún otros cuidados para procurar la ejecución! ¡Qué trabajo el realizado por estos fermentos sociales! Situados en el lugar del Soberano, ¿no diremos que se nos descarga de todo este trabajo de las autoridades sociales?

Se decía en otro tiempo que la autoridad soberana decide en última instancia, lo que explica su mantenimiento en reserva. Se encuentra disponible para decidir lo que no ha podido serlo de otra manera y por otras, o lo que ha sido mal decidido. Los problemas que le advienen de hecho son un residuo. He ahí algo que parece muy razonable y que supone que la autoridad soberana admite de alguna manera como «pares» a las demás autoridades que funcionan en el campo social. «Pares» que designa aquí, no a iguales, sino a semejantes, a los que se dedican a una tarea de la misma naturaleza.

Este punto de vista parece muy razonable, dado que toda decisión cuesta mucha atención y que la atención es lo que el hombre tiene menos elástico. Cualquier cosa que quiera hacer o decidir bien necesita dedicarle una atención adecuada, lo que no podrá hacer en relación con ningún problema si los problemas se le presentan en gran número. Es, pues, una buena economía de la autoridad no emplearla sino en defecto o para corregir a otra.

Hay que hacer notar, por otra parte, que esta actitud de la autoridad soberana actuará de manera muy diferente según que las autoridades sociales sobre las que se apoye sean autoridades establecidas, que su razón vendrá a reforzar, o autoridades nacientes cuyo favor aumentará la autoridad. Se necesitan pocas leyes para hacer que la balanza se incline en un sentido o en otro, es decir, para apoyar los factores de estabilidad o los del cambio.

Descendentes y ascendentes

Nos conviene detenernos sobre el contraste que presenta en una Sociedad la complacencia de la autoridad soberana según que esté orientada hacia las viejas autoridades sociales o hacia las que están en vías de constitución. Por ejemplo, la caída de la monarquía en Francia a finales del siglo XVIII no ha sido seguramente causada por su «despotismo»: rara vez se ha visto un gobierno más débil; sus dificultades financieras eran muestra de su debilidad. El Rey no se sentía demasiado fuerte para recaudar 56 millones de nuevos impuestos ni para suprimir 56 millones de liberalidades. Además, el fácil triunfo de todos los disturbios atestigua la debilidad del sistema financiero gubernamental, debilidad agravada por la profunda repugnancia del Rey a servirse de las pocas fuerzas de que efectivamente disponía.

No era, por otra parte, contra la monarquía contra quien se dirigían los sentimientos que iban a realizar la Revolución, sino contra las autoridades sociales envejecidas que estorbaban el ascenso de los elementos sociales dinámicos. Al escribir durante la Restauración un resumen de «el espíritu de la Revolución» [32] a título de guía para el duque de Orleáns, Roederer exponía sin ambages que lo que había hecho la Revolución había sido la voluntad de ascender de los elementos dinámicos que encontraban obstáculos en la antigua Sociedad y que verdaderamente se habían agravado mucho durante el siglo XVIII. Precisamente porque el Gobierno era débil entonces había accedido continuamente a las presiones y a los llamamientos de los «intereses establecidos», había, o bien consolidado o bien aumentado sus privilegios en detrimento de los elementos que ascendían. Y esto era cierto tratándose de las Corporaciones tanto como de la Nobleza o el Clero. Durante todo el siglo XVIII se produce un equívoco, ya que los elementos privilegiados gritan contra el despotismo en el momento en que un ministro ataca sus derechos adquiridos, y al mismo tiempo estos derechos obstaculizan el movimiento social natural. Y sin duda la situación se complicó por el hecho de que estas tentativas contra los derechos adquiridos no estaban siempre al servicio del movimiento social, como en el

[32] P. L. Roederer: *L'Esprit de la Révolution de 1789*. París, 1831.

caso de Turgot, sino que estaban, con frecuencia, inspiradas por motivos menos puramente sociales. Pero, en conjunto, lo que es despótico en el siglo XVIII no es la autoridad soberana; son las autoridades sociales fosilizadas contra las que, por otra parte, va a dirigirse la ola revolucionaria, que lógicamente debía ser la aliada del Rey, el cual, en su tonta bondad, va en socorro de los que hasta entonces han desafiado su autoridad, y, naturalmente, perece con ellos.

Ciertamente que éste no es más que un esquema muy grosero. Estos puntos de vista han sido [33] y serán desarrollados en otro lugar. No es su exactitud histórica lo que importa aquí, sino solamente el esquema. Este esquema sirve aquí para subrayar el contraste entre el apoyo dado por la autoridad soberana a las autoridades sociales fosilizadas y discutidas, que no tienen ya ascendiente propio, y el apoyo tomado por la autoridad soberana de las autoridades sociales dinámicas, ascendentes.

La gran lucha entre Blancos y Azules, en esta época decisiva de la historia de Francia, no es la lucha del pueblo contra sus opresores. Es algo mucho más positivo; es la lucha para que sean quitados a las ambiciones los obstáculos que les oponen los ocupantes, a los que la debilidad y la complacencia del Soberano han permitido atrincherarse como nunca lo habían estado hasta entonces. Era necesario insistir sobre ello porque es la ocasión de señalar el peligro inherente a una actitud modesta de la autoridad soberana. Si esta modestia va acompañada de la creencia de que las autoridades que hay que dejar actuar son las autoridades envejecidas, este Laisser-Faire no tendrá un carácter progresista, sino conservador [34]. Las ambiciones reprimidas harán entonces saltar el edificio, a menos que la autoridad soberana no disponga, lo que sucederá raras veces en casos semejantes, de considerables fuerzas represivas. Sucederá todo lo contrario si las autoridades sociales a las que el Soberano presta su confianza son las que ascienden por sí mismas, en cuyo caso no podrán ver en ellas una presión revolucionaria.

Las relaciones de la autoridad soberana con las autoridades existentes o en formación en la Sociedad son, pues, un tema de la mayor importancia.

[33] Cfr. *Du pouvoir.*

[34] Existen, pues, dos "espíritus", dos "estilos" de Laisser-Faire.

El gran ordenador

Ya se trate de dejar actuar a unas u otras de las autoridades sociales, las viejas o las nuevas, las descendentes o las ascendentes, esta «economía» de la autoridad soberana es muy contraria a las ideas hoy imperantes. Hoy se gusta de un tratamiento «global» del «Todo social», que, por otra parte, se entiende de manera restringida en el cuadro de un poder político existente, es decir, en la Sociedad Occidental de nuestros días, de un poder nacional.

Es cierto que la Sociedad, cualesquiera que sean los límites que se le asignen, es un edificio de una extrema complejidad. Esta complejidad choca al espíritu humano, que gusta de la sencillez, de las figuras redondas, de las cosas ordenadas, de las relaciones simples. En toda materia que considera por primera vez, el espíritu humano busca una simplicidad a cuya falta no se acostumbra sino de una manera progresiva. Este grupo por la ordenación simple lo ha llevado nuestro espíritu a la astronomía y a la física, donde ha tenido durante largo tiempo grandes satisfacciones; a la alquimia, en donde esta disposición intelectual ha sido un principio de fracaso. La química inorgánica, la biología, la sociología, desconciertan nuestro espíritu por la complejidad de las estructuras que en ellas encuentra. Pero en este último terreno el hombre tiene al menos el poder de rehacer a su arbitrio las estructuras que no respondan a sus gustos, aunque se dé cuenta inmediatamente que las estructuras que instaura son inestables.

Hablamos de un gusto del espíritu: se trata, en efecto, de un verdadero sentido estético. Se puede decir que este gusto es irracional al estar en conflicto con el trabajo de la Vida, con la obra del hombre en tanto que causa individual. Por el contrario, tenemos costumbre de llamar racional a una estructura que responde al gusto del espíritu.

Esta antinomia de las exigencias del espíritu con las estructuras de lo Real constituye un gran tema y de los más actuales. Pero en otro tema el que nos ocupa ahora, y no se alude aquí más que para hacer sentir cómo, a medida que el gobierno surge de la crítica y de la inspiración de los intelectuales, se encamina naturalmente al papel de Gran Ordenador. Esta alineación se realiza en las paradas militares, con las cuales ofrecen un notable parentesco los sueños de los reformadores idealistas. Las más altas filosofías no han escapado tampoco a la atracción de las ordenaciones numéricas, ya según el sistema decimal o duodecimal. El

parentesco que hemos constatado entre estos sueños de orden social y las paradas militares, no es accidental: ambas han salido del mismo impulso espiritual.

La palabra teoría designa igualmente un simple orden adoptado por unos hombres durante una ceremonia religiosa y el orden que el espíritu quiere poner en las cosas. Es bastantes probable —la discusión de esta hipótesis nos llevaría demasiado lejos— que la disposición de los hombres en un simple orden para las ceremonias religiosas ha engendrado el conjunto de desfiles, «ballets» y revistas militares (se reprochaba a Luis XIV, gran inventor de los ejercicios militares, el usar a sus soldados para «ballets»). Luego si todas estas ordenaciones proceden de la «teoría» del culto, ésta ha de nacer de la idea de que nosotros, el conjunto humano, debemos rendir a los dioses este homenaje de constituir una figura bella. Y es esta figura, cuyo orden es inmediatamente perceptible al espíritu más grosero, lo que se busca en las ordenaciones sociales.

Si es, pues, esto lo que se busca, resulta evidente que todo foco autónomo de autoridad va a perturbar este ordenamiento geométrico: no se necesita, pues, en manera alguna, tal foco. Pero impedir que se formen tales focos es hacer violencia a los procesos naturales. Se necesita el poderoso disolvente de los medios represivos para deshacer estos focos a medida que se forman. Mejor aún, se necesita detectadores en su mismo nacimiento. De ahí el poder inquisitorial. La consigna de semejante política es: «Ninguna autoridad fuera de la autoridad soberana».

En la medida que tal consigna vaya dirigida contra las autoridades antiguas, es revolucionaria; en la medida que se dirige contra las autoridades que tienden a constituirse, es despótica.

El Soberano y las personas ficticias

En la práctica, el Derecho reconoce el papel creador de la autoridad bajo formas diversas, según las épocas; en nuestros días es bajo la forma de la persona ficticia o «moral». Todas las autoridades de nuestros días son, en principio, impersonales, revisten la forma de entidades sin rostro. El tratamiento de estas personas ficticias por la autoridad soberana ha ocupado mucho al jurista. La ciencia política, por el contrario, no les ha prestado ninguna atención. No ha visto que el derecho de las personas ficticias implica toda la cuestión del reparto de la Autoridad entre el Soberano y las autoridades particulares, y todo el juego del crecimiento de las autoridades nuevas, así como todo el juego de las consolidaciones institucionales y de las acciones defensivas de intereses adquiridos. Incidentalmente se observará la semejanza de la Francia actual con Francia al declinar del Antiguo Régimen, en que las «autoridades» particulares que se hacen escuchar del Gobierno son las que piden la consolidación de privilegios, y no las que pidan vía libre para actuar y prestar servicios sociales.

Este ejemplo concreto demuestra que las preocupaciones presentadas aquí, bajo forma abstracta, desembocan en los problemas políticos más actuales.

SEGUNDA PARTE

EL BIEN POLÍTICO

I. LA BONDAD DE LA VOLUNTAD SOBERANA

Los miembros de una sociedad política tienen la convicción, más o menos viva y eficaz según los individuos, de que deben obedecer las órdenes de la autoridad pública establecida. Una sociedad política constituida puede definirse por la existencia de un tal sentimiento de obligación en relación a su mismo foco de autoridad.

Una cosa es, en efecto, la disposición natural del hombre a dejarse inspirar por las acciones de otro —disposición que es el principio del progreso social—, y otra cosa la convicción de que debe actuar según los deseos expresados por otro.

En la obediencia natural no interviene en absoluto el sentimiento del deber. Actúo como quiere Primus, porque su voluntad se ha hecho mía y en tanto sepa hacerla connatural a mí mismo; mientras que en la obediencia civil actúo como quiere Primus porque sé que debo someter mi acción a su voluntad y actuar como si quisiera lo que él quiere. La autoridad natural ejerce sobre mí la atracción de un imán y me atrae por la condición de imán que tiene Primus. La autoridad constituida ejerce sobre mí la tracción de una cuerda a la cual he sido previamente atado y que me arrastra no obstante la falta de atracción de Primus. Los miembros de una sociedad política están vinculados por lazos morales a la autoridad pública. Todavía se puede hacer que resalte el contraste en términos muy vulgares: en relación a una autoridad natural, se es suscriptor; respecto a una sociedad constituida, deudor.

Acreedora de obediencia, ¿la autoridad constituida ha salido de la autoridad natural, creadora de obediencia?, ¿y de qué forma? No hemos de volver aquí sobre esta cuestión ya tratada [1]. No examinaremos

[1] Cap. II: *La Autoridad.*

tampoco si la obligación hacia la autoridad constituida es de la misma naturaleza y grado que las demás obligaciones sentidas por el hombre social, como se ha creído en la Edad Media, o si es de naturaleza y grado superiores a las demás obligaciones, como ha sentado el Derecho moderno, al no estar los hombres vinculados por obligaciones sociales, sino a causa de la declaración de éstas hecha por la autoridad pública. Esta importante cuestión es tratada en otra sección [2].

En fin, al considerar la relación entre acreedor y deudor, en materia de obediencia civil, no la abordaremos desde el punto de vista del deudor, como se hace ordinariamente, sino desde el punto de vista del acreedor.

Un autor del siglo XVIII traduciría nuestra intención en un estilo más solemne que el nuestro, diciendo: «No escribo para enseñar a los súbditos sus derechos, sino a los soberanos sus deberes». Tal es nuestro pensamiento, que por ello dista mucho de las preocupaciones corrientes de la ciencia política: los deberes de los soberanos constituyen un tema que no ha sido tratado desde hace mucho tiempo. Como hemos ya señalado, la teoría política moderna se ha ocupado principalmente de atribuir el derecho a la obediencia y secundariamente —y esto en el siglo XIX mucho más que en el XX— de definir sus límites, pero de ninguna manera de discutir su empleo.

El problema de la *bondad* en la voluntad soberana no debe de ninguna manera confundirse con el de la *validez.* Una comparación lo mostrará. Supongamos un país que reconoce una plena y entera libertad de testar. Para revalidar un testamento y hacerlo ejecutivo bastará probar que emana efectivamente del *de cujus* y que ha sido hecho en debida forma.

En estas condiciones, su contenido obliga a los ejecutores, cualesquiera que sean.

En la hipótesis en que nos hemos colocado, el juez no es en modo alguno juez del contenido. Sin embargo, aparte de esto, puede estimar como bueno o malo su contenido, es decir, que si hubiera podido aconsejar a tiempo al testador, se dedicaría a sugerirle un testamento mejor.

2 Cap.: *La Monopolización de la Soberanía,* 3.ª parte, capítulo I.

Se ve que hay aquí dos situaciones muy distintas: la del juez, que no tiene más que reconocer la validez del testamento, y la del consejero, preocupado de que el testamento tenga un buen contenido. La teoría política se ha desplomado, desde hace largo tiempo, a la posición del juez; nuestra ambición es empujarla hacia el papel del consejero.

Nuestro ejemplo no es inadecuado, porque es grande la analogía entre la libertad de testar, plena y entera, que hemos supuesto, y la libertad de mandar, plena y entera, característica de la autoridad pública moderna.

Sobre el absolutismo de la voluntad soberana

Cada hombre es naturalmente soberano de sus fuerzas, puede emplearlas a su gusto. Pero el Derecho *(Jus)* de la Sociedad de la que es miembro le prohibe determinados empleos y le ordena otros. El *Jus* le opone prohibiciones, crea y sanciona otras obligaciones del individuo, así como sus contratos. De esta forma, el súbdito ve su libertad de acción muy restringida y conoce la necesidad general de ello. Parece, en principio, que quien es más fuerte que el individuo debe estar más estrechamente sujeto, y es un capricho del Derecho moderno que grupos poderosos por la adquisición de la «personalidad moral» *(persona ficta),* puedan gozar de una libertad igual y a veces mayor a la del individuo.

¿Y qué diremos del mismo Soberano? Durante mucho tiempo se ha creído que, al igual que los súbditos, estaba ligado por el Derecho que entonces se imaginaba fijo, de suerte que el Soberano, lo mismo que el súbdito, estaba obligado a moverse en un marco limitado (y obsérvese que, lo mismo que el particular, el monarca no infractor podía hacer buen o mal uso de su libertad limitada).

Progresivamente se ha ido elevando una protesta intelectual contra la prisión de este marco apoyándose en dos poderosos argumentos, uno lógico y otro empírico.

En el plano lógico se ha dicho que, si bien convenía a la majestad del príncipe reconocerse sometido a las leyes [3], no era conveniente hacer de ello una obligación formal, porque ¿quién sería juez de las in-

3 Bossuet: *Politique tirée de l'Ecriture Sainte,* libro IV, cuarta Proposición.

fracciones cometidas? ¿Cada uno en particular? Esto constituiría el principio de un espantoso desorden al no considerarse cada uno obligado a obedecer sino a las órdenes que le parecieran conformes al Derecho. ¿Una corporación entonces? Pero esta corporación, erigida en juez soberano, proporcionaría un superior a quien, por definición, no debe tenerlo y atraería hacia sí la autoridad soberana; y entonces el problema se plantearía respecto a él.

En el plano histórico la argumentación ha sido formulada con menos exactitud, pero se encuentra inmanente en las conductas mismas. Y es que las reglas buenas para un tiempo no lo son, en absoluto, para cualquier otro. Este pensamiento sostiene la afirmación de Hobbes, que incluso escandalizó a su época: «Es anejo a la Soberanía un entero poder de prescribir las reglas que hagan conocer a cada uno de qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede realizar sin ser molestado por sus conciudadanos» [4].

Un poder absoluto, a los ojos de Bossuet, no era sino un poder que nadie puede constreñir a obedecer las leyes, pero que debe considerarse sometido a ellas [5]; a los ojos de Hobbes es un poder creador de reglas y, por consecuencia, tiene, en el lenguaje moderno, «la competencia de su competencia» (Jellineck).

El adjetivo «absoluto», empleado corrientemente hoy día con un valor de censura sin una significación precisa, tiene en derecho un sentido bien definido: traduce la expresión *legibus solutus*, no sometido a las leyes. Pero, ¿quién está más emancipado de las normas? ¿El que está moralmente comprometido a observarlas en ausencia de sanciones, o el que es en todo momento dueño de cambiarlas? Evidentemente, el segundo. La marcha histórica hacia una soberanía indefinidamente legislativa ha sido, pues, una marcha hacia el absolutismo, y lo que llamamos la época del absolutismo no ha sido de hecho sino el período de su gestación.

En los siglos XVII y XVIII [6] las protestas se han dirigido, en primer

[4] Hobbes: *Leviathan*, 2.ª parte, cap. XVIII.

[5] «Los reyes están, pues, sometidos como los demás a la equidad de las leyes, puesto que deben ser justos y porque deben al pueblo el ejemplo de guardar la justicia; pero no están sometidos a las penas de las leyes: o como se dice en teología, están sometidos a las leyes no en cuanto al poder coactivo, sino en cuanto al poder directivo». Loc. Cit.

[6] El movimiento arranca de más lejos.

lugar, contra los actos particulares del Poder que desbordaba los límites del Derecho existente; en segundo lugar, contra los actos generales que alteraban este marco (o legislación). Paradójicamente, han desembocado en la constitución de una Soberanía Legislativa, absoluta, por tanto, en el sentido más fuerte.

El primer fenómeno, los actos particulares que se salen de la órbita del Derecho existente, no tienen ya razón de ser, dada la actividad incesante del Soberano como Legislador que no necesita infringir nunca el Derecho, ya que puede en cada instante adaptarlo mediante leyes a los que pretende hacer: quien tiene el derecho de variar indefectiblemente las normas de actuación, no tiene nunca necesidad de infringirlas. El más absoluto de los reyes hubiera sido incapaz de imaginar el absolutismo moderno, que nos parece enteramente natural.

Sin duda se nos dirá que el absolutismo de la Voluntad Soberana no ha aumentado, sino que ha cambiado de titular, y que no implica los mismos peligros desde el momento que «el que quiere» no es un hombre, sino «el Pueblo» o, prácticamente, un cuerpo elegido. No negaremos de ninguna manera la importancia de este cambio; lo que solamente negamos es que reabsorba por sí solo todos los problemas de la teoría política. Sea cualquiera «el que quiere», persona individual o colectiva, el contenido de su voluntad puede ser más o menos «bueno», y cuanto menos su voluntad se encierra en cuadros exteriores, más importa que esté sometida a una regla interior, o sea, según la terminología clásica, cuanto es más absoluta, mejor debe ser arbitraria.

QUE EL CAMBIO DE TITULAR NO AFECTA EN ABSOLUTO AL PROBLEMA DE LA BONDAD DE LA VOLUNTAD IMPERANTE

Existe sobre los deberes de los soberanos una literatura considerable [7], que se detiene bruscamente al final del Antiguo Régimen. como si sólo los reyes tuvieran necesidad de ser exhortados y guiados y no los ciudadanos en cuanto forman ficticiamente «el Soberano», y los representantes, que desempeñan efectivamente el papel y componen «el Señorío».

[7] Las *Directions pour la conscience d'un Roi*, escritas por Fenelón y dirigidas al Duque de Borgoña (La Haya, 1748) constituyen el más famoso ejemplo.

¿Es esto verdaderamente así? Sin duda se puede hacer el siguiente razonamiento: inspirarse en *mi* interés es un deber para quien se constituye en mi tutor, pero para mí, que estoy emancipado, es una cosa totalmente natural. Por consiguiente, no es necesario emplear conmigo, Pueblo, el lenguaje que era necesario emplear con mi tutor real.

Este razonamiento implica un error sustancial y una omisión. Es un error sustancial considerar al Pueblo como una persona individual, a la vez gobernante y gobernado; atribuirme a mí, súbdito, la voluntad de una mayoría del cuerpo legislativo o de uno de sus ministros, no es menor ficción jurídica que atribuirme la voluntad del monarca o de uno de sus ministros. En uno u otro caso está permitido decirme que se trata de la Voluntad Soberana a la cual debo someterme, pero tanto en un caso como en otro es falso decirme: «Eres tú quien has querido». A todo lo más se me puede decir: «Debes obrar como si hubieras sido tú quien lo ha querido».

Al no haber sido en modo alguno reabsorbida por el Estado democrático la dualidad magistrado-súbdito, el capítulo de los deberes del magistrado no tiene razón para desaparecer. Pero hay más. Incluso si se admite la concepción que acabamos de rechazar, si se considera «el Pueblo» como una persona individual que no puede querer sino su bien (aun cuando el monarca debía también quererlo), todavía resulta verdad, del Pueblo tanto como del monarca, que a uno y a otro pueden faltar luces para discernir dónde está el bien y cómo alcanzarlo.

En el estado popular como en el monárquico es necesario para el orden que la decisión tomada por la autoridad competente sea recibida como válida por los súbditos; pero en uno u otro caso no resulta necesariamente buena. En uno y otro a sus formadores se les debe exhortar e instruir. Se puede decir que el régimen que presenta las mayores probabilidades de buena decisión es el que supone más discusiones previas, la ampliación del «consejo». Pero aun esto hace referencia a la actitud moral y a las luces que se manifiestan en el consejo, ya sea reducido o extenso, privado o público.

LAS CUALIDADES QUE DEBE TENER LA VOLUNTAD IMPERANTE

Las cualidades que debe poseer la voluntad imperante pueden ser clasificadas en «exteriores» e «interiores».

Cualidades exteriores son las que dan audiencia a una voluntad por su aspecto, a saber: la firmeza y el vigor. Ya mande o ya juzgue, el que manda compromete el respeto de su voluntad si ésta aparece incierta. La duda, la irresolución, la inconstancia, debilitan la autoridad. No diremos más aquí de las cualidades exteriores (o formales).

Nos ocuparán exclusivamente las cualidades que llamamos interiores (o sustanciales). Pueden reducirse a dos, reunidas en la fórmula general: la «voluntad soberana debe tener al bien público», lo que implica dos condiciones: desearlo y conocerlo, o sea, la objetividad y las luces.

La primera condición ha sido admirablemente desarrollada por Rousseau en su *Contrato Social.* Nadie ha visto mejor ni dicho más claramente que si un rey no es bueno sino a condición de hacer callar las pasiones particulares para no tener en el espíritu más que el bien del conjunto, un ciudadano no es bueno a no ser bajo igual condición. En el momento en que opina como ciudadano sobre la Cosa Pública, debe olvidarse enteramente como particular (y como miembro de un grupo en el Estado) y no tener más voluntad que la ordenada al bien público. La terminología de Rousseau ha desorientado a muchos lectores: su «Voluntad General» no se llama general por razón del número en los que se forma, sino en razón de su objeto[8]. Es la voluntad que se refiere al «Yo» colectivo, general, y no al «Yo» particular. Es la voluntad que se debe tener en tanto que se piensa, no como individuo, sino como parte afecta al cuerpo.

El célebre tratado de Rousseau es esencialmente el de un moralista consagrado a alabar los beneficios de una cierta actitud moral y a mostrar los prejuicios de la actitud inversa; accesoriamente, el de un sociólogo pesi-

[8] Él ha pensado, por otra parte, que el acuerdo sobre el objeto debía entrañar la consonancia de los pareceres.

«En tanto que muchos hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad, que se refiere a lo común conservación y al bienestar general. Entonces todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos; sus máximas son claras y luminosas; no tiene intereses embrollados y contradictorios; el bien común se muestra por todas partes con evidencia y no exige sino buen sentido para ser percibido».

Du Contrat Social, libro IV, cap. I. En nuestra edición. Ginebra, 1947, págs. 319-320.

Las suposiciones de que la unidad en la opinión se sigue de la unidad en la intención, y que la percepción inmediata del bien se sigue del apetito del bien, no son para discutir aquí. Basta aclarar la condición enunciada por Rousseau: es necesario que el que opina no tenga en el espíritu sino el cuerpo de que forma parte, habiéndose, de alguna forma, separado de su yo propio en el instante en que se pronuncia como ciudadano.

mista, como al indicar que esta actitud se pierde necesariamente a medida que uno se aparta de una sociedad pequeña, rústica y tradicional.

Nuestras democracias modernas se presentarían a Rousseau como el tipo mismo del Estado corrompido[9], ya que lo que obstinadamente se afirma en el cerrado campo legislativo, son mucho menos opiniones diferentes, en cuanto al bien común, que intereses particulares diversos (arrendatarios contra propietarios, asalariados contra empresarios, etc....).

Hemos determinado, pues, con la ayuda de Rousseau, la primera condición de la bondad de la Voluntad Soberana: es una condición moral, a saber, que se forme en los espíritus preocupados exclusivamente por el conjunto.

Ciertamente, no es fácil al hombre olvidarse de sí mismo. Y esto es tanto más difícil cuanto más extenso es el conjunto respecto al cual se le pide. Por eso todos los pueblos han buscado operar, en aquellos en que debía formarse la voluntad imperante, una transmutación moral purificándoles del «Yo» individual y encarnando en ellos el «Yo» colectivo o «Nosotros».

Es lo que vamos a examinar ahora.

[9] «Pero cuando el nudo social comienza a aflojarse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y se encuentra oposición; ya no reina la unanimidad en las voces; la voluntad general ya no es la voluntad de todos; se elevan contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin discusión.

En fin: cuando el Estado, próximo a su ruina, no subsiste sino por una fórmula ilusoria y vana; cuando el vínculo social se ha roto en todos los corazones; cuando el más vil interés se ampara descaradamente en el nombre sagrado del bien público, entonces la voluntad general enmudece: todos, guiados por motivos secretos, no opinan ya como ciudadanos, como si el Estado no hubiese existido jamás, y se hace pasar falsamente por leyes decretos inicuos, que no tienen por fin más que el interés particular».

Du Contrat Social, libro IV, cap. I. En nuestra edición. Ginebra, 1947, pág. 321.

Se recordará que, para Rousseau, las «pequeñas Sociedades» que influyen sobre la grande, son todas las agrupaciones que tienen un interés propio y lo anteponen con desprecio del interés general, lo que es válido para todo sindicato de cualquier interés. Se recordará también que la palabra Estado designa aquí la sociedad política, que se debilita cuando el vínculo social se afloja.

La desparticularización de la voluntad soberana

Todo hombre a quien sobreviene un poder se encuentra inclinado a usarlo para sus fines particulares. Nada es más natural: ocupado en sus fines, el hombre dirige a ellos sus fuerzas propias y busca movilizar en su favor las fuerzas de otro (incluso hemos visto en ello la acción política elemental). Es costumbre suya mirar toda fuerza a él accesible, como eventual instrumento para sus designios, y, consecuentemente, se inclina a mirar bajo este punto de vista la fuerza pública que se le concede. No quiere decir en modo alguno que el hombre no pueda resistir a un empleo egoísta de la fuerza pública, sino que esta tentación existe y que no es monstruosa, sino natural.

También es peligroso entregar el poder a uno solo por ser muy posible que no lo use para el bien común, sino según sus deseos egoístas. Pero el mismo peligro se presenta cuando el poder se confiere a todos: si cada uno ve en ello la oportunidad de emplear el poder público para sus propios fines, seguramente, debido al conflicto de voluntades, nadie logrará plenamente lo que le interesa. Pero los forcejeos de la autoridad por una oscilación de los egoísmos, amenazan con ser mucho más nocivos aún para la sociedad que entrega en dote el poder público a un solo egoísmo. El egoísta único, dichoso con entera autoridad, la explotará metódicamente, mientras que la multitud de egoísmos, al impedir lo opuesto de los apetitos que ninguno quede satisfecho, mantendrá un ruinoso desorden y una terrible división. Resulta, pues, claro que la particularidad de las voluntades refiriéndose a la Cosa Pública es de peor efecto aún si existen muchos participantes en la autoridad que si hay uno solo.

La forma de gobierno no podría remediar el mal causado por el instinto despótico. Llamaremos instinto despótico a la inclinación a usar del poder para «sus» fines propios.

Las instituciones políticas más arcaicas y los usos de los pueblos que llamamos primitivos testimonian que el problema de la «desparticularización» de la voluntad ha sido sentida mucho antes de la Historia escrita. Se ha pensado, más o menos confusamente, que era necesario, en los que quieren por todos, «matar el hombre viejo» que quería para sí, y hacer nacer un hombre nuevo que hubiera recibido en sí como fines propios los del conjunto.

Las analogías frecuentemente señaladas entre la consagración de un rey y una ordenación sacerdotal responden a un parentesco lógico: en

una y otra ceremonia el postulante hace abandono de una manera de ser y se compromete a una manera de ser nueva: se consagra al servicio de Dios en la ordenación; al cuidado del reino, en la consagración. Se torna distinto del que era por un espíritu nuevo que desciende sobre él. En el lenguaje de los Baganda se dice «que ha comido los tambores», es decir, que su llamamiento coactivo emanará de él, y también «haber comido la Uganda», es decir, que se ha identificado con el reino [10].

Por no haber comprendido el valor mágico de la consagración, los autores racionalistas se han engañado enteramente sobre el sentido de la fórmula «el rey no puede hacer entuerto», que tiene su equivalente en casi todas partes. Mucho antes de dirigirse al pueblo para imponer el respeto a la voluntad declarada por el soberano (respeto útil al orden), va dirigida al soberano mismo con un valor de sugestión para imponerle el respeto del personaje que ha asumido, la fidelidad al hombre nuevo en que se ha convertido.

Al referirnos al pensamiento, naturalmente poético, de los hombres de otros tiempos, corremos el riesgo de prestarles una credulidad excesiva. Lo que se sabe de su comportamiento en relación con los reyes consagrados atestigua que no han creído en absoluto que el rey, una vez consagrado, era necesaria y regularmente otro que antes, como un cuerpo que ha sufrido una alteración química. Los cambios morales son más precarios y más volátiles: han debido creer solamente que el hombre consagrado era capaz de conducirse «realmente», lo que no es difícil, de igual forma que era susceptible de conducirse naturalmente.

Un hombre que ha pronunciado votos y recibido la asistencia de Gracia tiene el deber y oportunidad de mostrarse otro, pero está siempre sujeto a recaída. Nuestros antepasados, que pensaban menos en términos de mecánica y mucho más de lo que ordinariamente se supone en términos de psicología, tenían ciertamente el sentimiento de la precariedad de las actitudes humanas.

Todo lo que rodeaba al que reinaba tendía, pues, a consolidarle en

[10] J. Roscoe: *The Baganda*. Londres, pág. 188. Esta obra es de una excepcional importancia para la ciencia política.

la actitud moral que la consagración le habría debido imprimir. Si la abundancia de los bienes materiales debía, por la misma saturación, purificarle de todos los deseos vulgares, la esperanza del pueblo le forzaba a realizar su papel bienhechor. Porque no hay ninguna duda que la esperanza de los demás ejerce sobre un espíritu una verdadera presión. Es una creencia popular que se puede causar una acción a otro deseándosela, representándosela con bastante fuerza. Si la experiencia no autoriza esta creencia, sí permite afirmar que la esperanza declarada ejerce efectivamente una presión sobre aquel en quien se espera, y particularmente cuando éste en quien se espera se ha hecho objeto de un compromiso. Resulta cierto que se duda faltar a una cita que se ha dado, no solamente en relación a las circunstancias más o menos comprometedoras de la promesa, sino también y sobre todo en proporción a la intensidad que se sabe o se supone tiene la espera del otro. La intensidad de la esperanza de otro nos vincula en cierta manera; estamos aquí en lo transjurídico, en lo prejurídico y quizá en las fuentes mismas de la obligación. La obligación es hija de la espera.

Los usos arcaicos de los pueblos occidentales, como también los de los pueblos llamados primitivos, ofrecen una multitud de pruebas a favor de lo que hemos adelantado. En lugar de exponerlos, nos parece más probatorio preguntar al mismo lector. Si examina lo que piensa de los dirigentes, ¿no comprueba que juzga que les es conveniente una preocupación por el bien público, que no es natural a los particulares, y que les censura si le parece que escapan a esta preocupación?; y reflexionando sobre ello, ¿no le parece que el decoro y el ambiente en que viven los dirigentes debe recordar constantemente en su *persona* ideal su condición de servidores exclusivos del Bien Público?

La pareja soberana

Hemos dicho que el vigor era un carácter exterior necesario a la voluntad soberana. Se ha visto a Estados hundirse bajo el mando de una «buena voluntad» sin vigor: así el *regnum Francorum* bajo Luis el Bondadoso. Se puede incluso decir que el peor de los Estados, sean las que fueren las intenciones de los dirigentes, es el que se encuentra sin autoridad: porque si es la misión del Soberano hacer obrar (y abstenerse) a los hombres para el Bien Común, la capacidad de impulsar es condición previa.

Lo mismo que hay hombres particularmente dispuestos a recibir la inspiración del Bien Común, especialmente inclinados a querer el bien del conjunto antes que el suyo propio, no se pude evitar que estos hombres estén particularmente dotados para hacerse seguir. Parece, sin embargo, que ambas cosas rara vez se dan juntas. Lo están por necesidad lógica en el fundador de cualquier cuerpo político, del tipo Estado o de cualquier otro. El fundador tiene la idea de este cuerpo, lo quiere, y su propia voluntad le impulsa, pues, con todo el poder del egoísmo, al bien primordial de dicho cuerpo, que es la existencia. No sucede sin poderosas razones que todos los pueblos han sido impulsados a tomar por sucesores del fundador a miembros de su familia, en los que es natural el amor al grupo, como lo es el apego del campesino a la hacienda paterna. En los descendientes la educación prepara, y el culto de lo antepasado necesita el amor al grupo, los Lares y los Penates se confunden con la Patria misma.

Pero no se ha dicho que estos descendientes tendrán necesariamente un temperamento adecuado para el mando. Y si, lo que es más raro, los dirigentes son escogidos por otro método, pero siempre en razón a su disposición para consagrarse al Bien Público, aun así pueden no tener naturaleza de jefes.

El posible divorcio entre la dedicación al Bien Público y la capacidad de hacerse seguir y obedecer explica la frecuente dualidad de la Soberanía.

En la isla de Tonga, por ejemplo, se reverenciaba [11] a un monarca llamado el Tuitonga. En cuanto aparecía, todos se prosternaban y le besaban los pies. Si tomaba parte en una asamblea, lo que no era muy frecuente, nadie se aventuraba a colocarse junto a él. Si hablaba, todos le escuchaban con recogimiento y cuando había terminado se gritaba a coro: «¡Es cierto!». Sin embargo, no gobernaba. Hacía una vida retirada, de meditación, de plegarias y de ritos. El que tenía las riendas del gobierno llevaba otro nombre: se le llamaba *Tuihaatakabana* y también *Tuikanobalu*. Como estos títulos son difíciles de manejar, digamos «rey pasivo» y «rey activo». En las islas Fidji, los dos príncipes llevaban nombres muy reveladores: «el respetable rey» y «la raíz de la guerra», lo que recuerda mucho la pareja *Rex-Dux*.

[11] R. W. Willamson: *The Social and Political Sustems of Central Polynesia*. Tres vols. Cambridge University, 1934.

Eran designados según dos modos muy diferentes; se tomaba el rey consagrado siempre en la misma familia y, en Tonga, se citaba una sucesión de cuarenta y cuatro nombres. Por el contrario, el *Dux* se nombraba para este cargo mediante un debate.

He aquí cómo pasaban las cosas en Mangaia, una de las islas Hervey. Ya desapareciera el *Dux* naturalmente, ya hubiera provocado demasiado descontento, toda la isla tomaba las armas y se entablaba el combate entre los principales ambiciosos. Uno de ellos lo conseguía habiendo probado su vigor y la adhesión de sus camaradas. Luego era necesario que fuera al encuentro del *Rex* y se hiciera investir por él. Lleno de gloria por su victoria, debía, no obstante, acercarse a gatas y escuchar con la mayor sumisión las instrucciones que le eran comunicadas y en las que le era preciso inspirarse. En tanto que no daba entera satisfacción al *Rex*, éste rehusaba hacer batir el tambor sagrado y ofrecer el sacrificio. Pues solamente el batir del tambor ponía fin al estado de guerra, hacía criminal llevar armas, constituía un crimen y también el acopio del tipo de madera que sirve para hacer armas. Y sólo el sacrificio renovaba la fertilidad del suelo y hacía de nuevo cultivable a la tierra. Así, pues, bajo pena de inseguridad y de hambre, el *Dux* debía comprometerse a gobernar según una norma que hubiera sido la misma para cualquier otro que hubiera salido vencedor de la competición.

Viene naturalmente a la mente que esta constitución, si se puede llamar, así, tendía a llenar el puesto gubernamental con la mayor fuerza posible, seleccionada mediante el combate, ajustando esta fuerza a una disciplina predeterminada.

En otros lugares, el jefe activo se designaba por un método más pacífico: en el mes de septiembre se reunían los candidatos con sus partidarios en las montañas más altas de la isla, en la que se iniciaba un «período electoral» bastante particular. Consistía en quién encontraría primero, por sí mismo o por medio de sus seguidores, un nido de cierta ave muy rara. El rey consagrado daba la señal de la búsqueda atribuía la victoria, que tenía más probabilidades de recaer sobre el partido más numeroso y diligente.

A veces, en la isla de Pascua, donde reinaba esta costumbre, la debilitada autoridad del rey consagrado no le permitía ya dictar la política del jefe activo, de forma que la victoria era seguida, dicen ciertos autores,

del destierro de los más destacados de los vencidos. En fin, allí donde la autoridad del rey consagrado había desaparecido de hecho, como en Samoa, o estallaba o se fraguaba la guerra civil. El partido más fuerte se reunía en *fono* o parlamento y hacía todo lo que le convenía, oprimiendo y despojando al resto de la población, los *vaivai*. Hasta que al crecer el descontento se hiciera de la minoría una mayoría que se rebelase, se hiciera a su vez con el poder y lo ejerciera con la misma arbitrariedad.

Estos relatos encierran grandes lecciones. Existen servidumbres naturales del Poder que deben ser sentidas místicamente por sus ocupantes. La capacidad de sentirlas no está necesariamente asociada a la capacidad de arrastrar a los hombres, de lograr docilidad. No es tampoco irracional mirar la selección del vigor político como exigiendo un torneo bastante violento en el que el vencedor habrá demostrado su facultad de imponerse. Se pueden entonces asociar los productos de estos dos procesos dando el primero por Mentor al segundo: se obtendrá la pareja soberana de la que acabamos de citar un ejemplo. La alternativa es buscar la reunión de las dos facultades en un hombre escogiendo primero uno «fuerte» e infundiéndole «piedad»; con ello se habrá hecho una captación y disposición del fuerte para servir al bien. Idea que aparece ilustrada por la práctica de los Baganda.

No hay más que un rey que se *escoge* en un campo muy extenso de *posibles*: esta elección no es válida sino en tanto que el elegido muestra capacidad de imponerse; la elección va seguida de una apropiación mágica del príncipe por su misión. En razón de la poligamia y por la igual calificación de todo varón ascendiente por línea masculina hasta el hijo de un rey reinante, son numerosos los príncipes herederos o «príncipes de tambores».

Educados cada uno en una región aislada por un preceptor particular, se les reúne a la muerte del rey. El primer ministro, llamado Katikoro, da el aviso para su convocatoria. Un alto dignatario, el Kasuju, que era su tutor general y a quien cada director ha rendido cuentas periódicamente, les hace venir y les alinea ante el recinto real en presencia del pueblo reunido. Tres hombres les pasan revista: el Katikoro, que conocía las necesidades del Estado; el Kasuju, que conoce los caracteres de los príncipes, y, finalmente, el Kimbugwa, que conoce los fetiches y los signos. Solemnemente, el ministro dice al tutor: «¡Danos un príncipe por rey!» El tutor pasa lentamente ante los herederos, se detiene

por fin, toma a un príncipe de la mano, lo trae y dice: «¡He aquí al rey!» El hombre es designado, pero ¿inspira temor y respeto?; es lo que se va a ver. Dirigiéndose a los desechados, el ministro les grita: «¡Que los que quieran combatir lo hagan ahora!» Y sucede que, en efecto, estalla la disputa. Si nadie dice nada, se les dice: «¡Vosotros sois campesinos! [12] Combatid si lo deseáis y os condenaremos a muerte». Luego se les conduce a un festín, mientras el príncipe elegido es conducido junto al cuerpo de su padre, al que rinde piadosos cuidados.

Falta ahora penetrarle de sus deberes. Se le conduce a la colina sagrada, celosamente guardada. Pero al rey designado, el sacerdote y su escolta no oponen al pie de la colina más que una resistencia simulada, armados de varas de caña de azúcar y de hojas de llantén. Al alba del segundo día el rey es conducido a la cima de la colina. En ella hay un pequeño recinto donde se coloca de pie el sacerdote Semenobé. El rey se arrodilla y entra arrastrándose. Es entonces cuando el sacerdote, golpeando el suelo con una varita, hace levantar al príncipe, quien dice por primera vez: «Yo soy el rey de Uganda». Planta una vigorosa rama como signo de la fertilidad que promete, recibe el bastón real, ve cómo le despojan de sus vestiduras de duelo y se le reviste de una estola.

No se ha terminado aún de impresionar su imaginación. Con su reina, es conducido por el sacerdote a la falda de la colina. El sacerdote, esta vez en público, corta un árbol que sirva para hacer una lanza y lo ofrece al rey, diciéndole: «Con esto, triunfa de tus enemigos». Después, un poco más lejos, Semenobé coge enredaderas apropiadas para hacer un cesto: «que tu vida pueda ser —dice él—, como un cesto que cuando se cae no se rompe como un vaso de barro». Por fin se dirige a un lugar donde crecen llantenes silvestres y el sacerdote ofrece al rey diciendo: «Que puedas aventajara a tus súbditos en sabiduría y comprensión».

Se dice después de esto que el rey «ha comido el Uganda». Es sabido que, para los salvajes, existe una identificación entre el que come y la cosa comida. «He comido el Uganda» es para el rey negro el equivalente de la fórmula: «Constituyo una sola cosa con mi pueblo».

[12] «Príncipes-campesinos» o no elegibles son los hijos de los reyes nacidos antes que su padre subiera al trono.

Se necesitan todavía seis meses de duelo en una ciudad improvisada junto a la colina sagrada, en tanto que el antiguo rey es sepultado y sean batidos los tambores. Son seis meses de trato con los sabios. Solamente entonces aparece el rey ante la asamblea del pueblo. Los reyes muertos le ordenan por boca de Mugema, o ministro de los Muertos. Es él quien preside en la ceremonia. «Tú eres rey —proclama él—, gobierna bien tu pueblo», —Lo haré. —Juzga siempre con justicia prosigue el Mugema—. —Lo haré». El Mugema le tiende dos venablos y el rey los toma cuidando no dirigir la punta hacia su pueblo, sino hacia sí mismo: «No temeré jamás gobernar a Uganda, mi país», dice. Después de cada respuesta arroja al pueblo granos de café, que son recogidos ávidamente. Vuelto hacia la multitud, el Mugema le pide: «No abandonéis nunca a vuestro rey en sus dificultades en tiempo de guerra y de disensiones». Y el pueblo contesta a coro. Después de los cual, el rey y la reina son paseados sobre el pavés.

El injerto moral

Imagínese el efecto de tales ceremonias [13] sobre un hombre gastado; después de todos estos ritos tiene que sentirse otro que antes: revestido de majestad y consagrado a un determinado papel. Queda como vaciado de la voluntad subjetiva que le animaba como particular y lleno de la voluntad objetiva que debe presidir en él, como quien ha «comido el Uganda». Una nueva «naturaleza» ha sido injertada sobre la suya: un vigoroso árbol ha recibido un injerto moral.

La voluntad particular manejando el poder es peligrosa para el pueblo y para ella misma. Esta verdad se ilustra por la superstición, que va vinculada en todos los pueblos a los atributos de la realeza. Como Fraser ha señalado muchas veces, se cree que tocar o manejar los atributos de la realeza acarrea espantosos males, tanto para el que se hace culpable de ello como para la nación misma. Igual ocurre si el imprudente es el rey designado, antes de su consagración: no está aún exorcizado, purificado de su voluntad particular, aún no está revestido de su nueva objetividad.

[13] Cuya descripción hemos abreviado mucho.

Las supersticiones no se oponen a «la Razón» tanto como se cree. Lo que tienen de erróneo es, en general, que confunde el signo con lo significado, y postulan que actuando sobre el signo se actúa sobre lo significado (como cuando se pincha con una aguja el muñeco que representa a un enemigo): por eso «quemar en efigie» es sin duda el residuo de un castigo que se ha creído terriblemente eficaz. Si se tiene conciencia de esta confusión, las supersticiones ya no parecen absurdas y particularmente las que se refieren al Poder. Tan peligroso como saludable, el Poder no produce frutos benéficos sino en tanto que es manejado por una voluntad purificada, «objetivada».

Todas las observaciones precedentes se han hecho sobre la autoridad monárquica. Pero se aplican de igual manera a la autoridad popular. La actitud moral que debe imprimirse al Soberano personal debe serlo también a la asamblea que actúa como Soberano. El problema de la purificación de la propia voluntad es el mismo, y, en las repúblicas antiguas, se realizaba por los mismos medios: los ritos religiosos con que se abrían estas asambleas, que habían degenerado en formalidades en la época de la decadencia, en la época de esplendor eran considerados eficaces. El problema no difería del de la consagración real, sino en que se trataba de cambiar la actitud de muchos más hombres en mucho menos tiempo (el día de la asamblea). El mismo cambio en el hombre se buscaba en el magistrado por medio de ceremonias de investidura. La investidura, como su nombre indica, consiste en revestir a un hombre de ropas que son al mismo tiempo de majestad y de pureza.

Se recordará a este respecto una precaución del candidato romano, «el ambicioso», que es propiamente el candidato, quien realizaba la revista de inspección *(ambitus)* de los electores, como se ve aún en nuestros días en los mercados y ferias (siendo aquí la feria el equivalente del *forum*). Este candidato blanqueaba su toga con cal [14] antes de la inspección, y en ello puede verse el símbolo de la purificación por la que se esforzaba, prefacio de las ceremonias de purificación que acompañaban a su instauración. El último residuo de usos que se encuen-

[14] De ahí la palabra «candidato».

tran bajo cien formas diferentes, puede hallarse en la venta a que se consideraban obligados algunos hombres al entrar en la vida política, «acciones» que les vinculan a los intereses particulares. Pero, por lo general, se ha perdido el sentido místico de la transformación interior que debe acompañar el paso de una posición privada a una posición pública. Es posible también que se sienta menos la necesidad de simbolizar, que se crea menos en la eficacia de los símbolos a este respecto.

La buena voluntad y la inteligencia

La «buena voluntad» en materia política es la que ha tomado el Todo, el «Nosotros» organizado, por centro de afectos en lugar del «Yo», y no, tengámoslo bien presente con Rousseau, una fracción del cuerpo político, erigida ella misma en cuerpo particular.

¿Es necesario, sin embargo, admitir que basta querer el bien del grupo para conocerlo? Está, por ejemplo, fuera de duda que Luis XIV ha creído actuar acertadamente revocando el Edicto de Nantes: no ha obrado dominado por la pasión, sino creyendo cumplir su deber.

¿El deseo del Bien lleva necesariamente a buen fin? ¿O puede también equivocarse la conciencia? Si se responde afirmativamente a la primera cuestión, que es negación para la segunda, bastará querer mandar lo que conviene al Todo para ser infalible a este respecto. En caso contrario, serán precisos, además, conocimientos sobre el Bien Común.

En el capítulo siguiente veremos que el Bien Común no se revela de manera inmediata a la «buena voluntad», y nos dedicaremos a su búsqueda.

Sin embargo, hay una cuestión previa que podemos abordar aquí mismo: no siempre es necesario tener un conocimiento preciso de un fin para saber lo que en sí debe hacerse.

El Soberano y su modelo

Si concebimos un orden, establecido de una vez para siempre, que el Soberano tiene por misión mantener, y si nos representamos este Soberano como el sucesor de un número de predecesores que le proporcionan, no sólo modelos de conducta, sino precedentes precisos para todas las situaciones que se le puedan presentar, resulta claro que la sola «buena voluntad» debe ser totalmente suficiente al Soberano para regular sus acciones.

Le orientarán una multitud de preceptos de detalle, ilustrados con

ejemplos concretos, recubiertos por el imperativo general de la conservación, así como todo lo establecido en lo que atañe a instituciones y de todo lo adquirido en materia de derechos.

Parece que ha sido con frecuencia concebido de esta forma el papel del Soberano. Y en estas condiciones no necesita saber cuál es el Bien del conjunto; sólo necesita saber cuáles son las acciones buenas con referencia a sí.

No es un compositor, sino el intérprete de una «partitura» totalmente escrita.

Pero cuanto menos estacionaria es una Sociedad y menos se hace consistir su bien en este estado estacionario, más inadecuada se encontrará esta manera de entender la función soberana. Además, es necesario hacer notar que las ideas conservadoras en relación con el Orden Social han retrocedido continuamente, hasta el punto de que nadie —ni siquiera los que se llaman Conservadores— se representan este orden como algo dado que hay que mantener, sino más bien como un Edificio siempre en construcción. Por tanto, si el que debe mantener un Orden existente puede encontrarse sin ideas relativas a la belleza, bondad y excelencia de este Orden, no pude sucederle igual a quien ha de inventar continuamente este Orden. Se necesita, pues, que sepa qué bienes debe tratar de conservar.

II. EL PROBLEMA DEL BIEN COMÚN

Se puede repetir en cien formas diferentes que la posesión de la autoridad pública obliga a los que se encuentran revestidos de ella a usarla para el interés general, para el Bien Común; que el interés del pueblo debe ser la regla de sus decisiones; el bien público, el fin de sus acciones. Esta exhortación no es nunca inútil: dirigida tradicionalmente al titular único del poder, no es menos necesaria en los regímenes de autoridad difusa que dispersan la participación en las decisiones; pues los individuos son tentados a considerar su débil *quantum* de autoridad pública como un bien propio del que pueden usar según su conveniencia particular. Conviene, pues, recordarles que en tanto que participan de la autoridad pública, aunque sea como electores, ejercen una magistratura y están moralmente obligados a ordenar sus decisiones al Bien Común.

Esta exhortación es saludable. Pero no constituye la última palabra de la moral política: es sólo la primera. Al filósofo que le recomiende querer y servir el interés general, el magistrado puede contestar: «Dime cómo he de conocerlo. Dame una idea clara de él o preséntame criterios que me ayuden a escoger entre las distintas posibilidades la más conveniente al bien público».

El problema así planteado presenta dificultades muy grandes; pero la ciencia política no sabría esquivarlas sin renunciar a su propio objeto. Si se sustrae a ello, sólo le queda redactar manuales sobre procedimientos y monografías de observaciones. Antes de abordar este problema es necesario examinar si hay lugar a tratarlo, lo que no ocurrirá si la solución viene siempre dada de manera inmediata —lo que constituye nuestra primera cuestión—, o si siempre existe una infinidad de soluciones, que es nuestra segunda cuestión.

PRIMERA CUESTIÓN: ¿ES EVIDENTE EL BIEN PÚBLICO?

Con mucha frecuencia se habla como si el problema del Bien Común se encontrara resuelto desde el momento en que los hombres revestidos de autoridad desean usar de ella para los fines generales. Es postular implícitamente que la *intención cívica* implica necesariamente la revelación inmediata de la consistencia del bien público y de los medios capaces para procurarlo.

Supongamos sentado este postulado: la política entonces sería excesivamente simple. Mientras haya en la república hombres cuidadosos del interés general, «buenos ciudadanos», en la misma medida habrá hombres en perfecto acuerdo sobre todo lo que conviene decidir y hacer. En cada uno de ellos la misma disposición produciría la misma manera de pensar, de forma que todas las «buenas voluntades», por ser buenas, no constituirían más que una, la «voluntad general», necesariamente recta. Seguramente no sería la voluntad de todos, porque no todos tienen intención cívica. Pero los que no la tienen o en los que es demasiado débil para anteponerla al cuidado de su bien propio y para revelarles el Bien Común, «malos ciudadanos» por tanto, se encontrarían impotentes frente a los «buenos». En efecto, al no pensar cada uno de ellos más que en sí mismos, esta particularidad de sus preocupaciones dispersaría las voluntades de los malos ciudadanos, los cuales se encontrarían, por esta dispersión, débiles en todo momento frente a la voluntad de los buenos ciudadanos, compacta, coherente y adornada con el prestigio de la virtud.

Sin duda podría ocurrir que el interés particular en cuestión fuera el de personas tan poderosas o el de una clase tan extensa que pudiera hacer fracasar «la voluntad general», la de los «patriotas».

Pero en tal caso los patriotas se sentirían dispuestos a destruir los poderes sociales y a prohibir las asociaciones particulares que hacen esta oposición a las que persiguen el bien común. Y si se concede que el ardor de su virtud les ha valido la revelación del Bien Común, es preciso reconocerles el derecho a desarraigar las vegetaciones parasitarias y obstructoras.

El postulado de la evidencia del Bien Común para los patriotas conduce a los puntos de vista de Robespierre, adoptados luego por muchos otros. La República será naturalmente bien gobernada por el bloque compacto de los «cívicos», necesariamente de acuerdo entre ellos y formando un solo partido legítimo (partido único). El único obstáculo se encuentra en la «conjuración de los malos», que es necesario cortar.

Se necesita que los que se oponen sean «malos», no hombres que se equivocan, sino malintencionados. Es imposible reconocer el menor patriotismo o cualquiera de entre ellos sin destruir la doctrina. Desde el momento en que se concede una intención cívica a otro que no ve el Bien Público donde nosotros lo vemos, se admite que el patriota puede equivocarse en sus juicios; y si, en lo que concierne a otro, reconozco que el conocimiento patriótico no es infalible, no lo es tampoco en mí.

Para salvaguardar esta infalibilidad de la conciencia patriótica, es necesario negar que el otro sea un patriota que se equivoca; siendo patriota, juzgaría necesariamente como nosotros. Al juzgar de otra forma, es un malvado que sólo finge el patriotismo, y se le debe considerar tanto más culpable cuanto más patriota parezca. Porque si se da crédito a su patriotismo se concluirá, al verle opuesto a nosotros, o bien que el patriotismo no es infalible, lo cual destruye nuestra doctrina, o bien que somos nosotros los que no somos patriotas, lo que destruye nuestra reputación. Es necesario, por tanto, a Robespierre y a todos sus seguidores, representar al patriota disidente como un vil simulador del patriotismo.

Este punto de vista no es el que ha predominado en los países de Occidente. Se admite que un mismo cuidado por el bien público puede inspirar pareceres muy diferentes, que voluntades igualmente buenas se encuentran en partidos diversos, proporcionando por otra parte apariencias respetables a interese fragmentarios o egoístas que se ocultan en cada uno de los grupos. Desde que se admite la no coincidencia de las buenas voluntades, no se puede ya admitir que la buena voluntad entraña el conocimiento inmediato y cierto del Bien Común. Un régimen de discusiones libres y que sitúa el debate en el corazón mismo de sus instituciones, implica la suposición de que los hombres que buscan el Bien Público no lo encuentran fácilmente y se ayudan mutuamente a buscarlo haciendo de él el objeto de su diálogo o «parlamento». Parece, pues, existir ocasión para los filósofos de intervenir en esta búsqueda.

SEGUNDA CUESTIÓN: SI EL BIEN COMÚN ES ENTERAMENTE SUBJETIVO

Pero esta indagación quizá sea vana si el Bien Común (o interés general) no es más que un nombre que damos a todas las ideas o representaciones propias de cada uno. He ahí una poderosa objeción. La idea que yo tengo del Bien Común es «algo». La idea que de él tiene otro es también «algo». Pero estas ideas diferentes son reflejo de una «cosa»

que existe en si, el verdadero Bien Común, ¿o no existe tal cosa y el «Bien Común» es solamente el nombre genérico de un conjunto de concepciones individuales diferentes? De nuevo se tropieza con la disputa de los «universales» entre «realistas» y «nominalistas». Si se adopta la tesis nominalista, dos opinantes que hablen del Bien Común no hablan de la misma cosa y puede que ninguno esté equivocado, pues cada uno, al decir «el Bien Común es tal cosa», no hace más que afirmar: «Por lo que a mí se refiere, es a tal cosa a lo que llamo Bien Común».

En la «familia» de las ideas particulares a las que es aplicable por los espíritus individuales el nombre del Bien Común, ninguna es falsa para el que la profesa ni verdadera para los demás. De ahí resulta que la obligación atribuida a los dirigentes pierde mucha de su importancia: «Actuad por el Bien Común» no significa más que: «Obrad a favor de lo que vosotros llamáis bueno». No se puede decir que esta recomendación se enteramente vana, porque incita a los dirigentes a referirse a sus juicios de valor, a consultar sus principios, a poner coherencia en sus acciones; pero a nada más.

Si, rechazando la tesis nominalista, buscamos el «verdadero Bien Común», un nominalista tendría fundamento para reprocharnos formular solamente nuestra preferencia subjetiva. Por tanto, a fin de construir sólidamente, partiremos de la propia posición nominalista.

Concedo que la idea que yo puedo hacerme del Bien Común no es otra cosa que mi preferencia subjetiva, válida para mí sólo. Pero es una preferencia relativa a algo. Este algo yo lo llamo «Francia», y mis compañeros y yo tenemos la impresión, al hablar de «Francia», de, por lo menos, hablar de la misma cosa. Tratándose de Francia, me represento un gran conjunto de hombre que tienen individualmente ciertas aspiraciones, ciertas satisfacciones, ciertas aversiones, ciertas aptitudes; me represento también las relaciones que tienen entre sí, su comercio cotidiano. En el conjunto en que yo pienso no hay solamente individuos, ni solamente una continua interacción de los individuos; hay también emociones coincidentes (como en el momento de un desastre nacional), acciones simultáneas (como cuando vamos a las urnas o a la oficina del recaudador de contribuciones), o conjugadas (como cuando combatimos juntos); y la posibilidad de estos movimientos colectivos constituye la diferencia entre un grupo de individuos y «un pueblo». Finalmente, los extranjeros hacen sobre el conjunto juicios solidarios: hablan bien o mal de Francia y de los franceses.

Si ahora yo me declaro preocupado de la virtud y de la felicidad de los franceses, de la bondad de sus relaciones mutuas, de su capacidad de sentir y de actuar en común, de su reputación en el exterior, ¡se encontrará un francés cualquiera que me diga que estas preocupaciones no coinciden en nada con lo que tiene en su espíritu cuando piensa en el bien público! ¿No estará, por el contrario, de acuerdo en que, por ahora, hablamos de una misma cosa o de un mismo conjunto de cosas? Es todo lo que necesito para concluir que existe, efectivamente, en las diferentes nociones del Bien Común, una misma sustancia.

Pero, se dirá, este acuerdo solamente se ha obtenido por la vaguedad del enunciado. Se pueden desear para Francia reputaciones muy diferentes, se pude concebir la virtud y la dicha de un gran conjunto de individuos de maneras infinitamente diversas. Es cierto; pero tampoco he dicho que no hubiera lugar en ello para preferencias subjetivas, sino solamente que, al hablar del Bien Común, se sostiene una conversación que versa efectivamente sobre algo. Por otra parte, haré notar que existe un término del enunciado que casi escapa a la subjetividad: la capacidad de actuar simultánea o colectivamente es un hecho concreto por donde entramos en el dominio de la objetividad. Podemos ahora abordar nuestro estudio.

Tercera cuestión: Si el Bien Común se torna en bien de los individuos

«Corporations have no soul to save and no bottom to kick»[15]. No sabría explicar con más fuerza la radical inferioridad de las personas ficticias respecto al hombre. Dios se encarnó para la salvación de los hombres, no para la del Estado Judío o del Imperio Romano. Es, pues, una opinión muy plausible que el deber de los gobernantes se dirija exclusivamente a las personas y que el bien de un conjunto social se torne enteramente en bien propio de los individuos que lo componen. Hagamos nuestra esta opinión; ya veremos a dónde nos conduce.

He aquí, pues, a nuestros dirigentes advertidos de que el Bien Común que están encargados de servir consiste en los bienes propios de

[15] Samuel Johnson.

los súbditos. Salta a la vista que la dificultad estará en conciliar los bienes particulares. Esta dificultad no desaparecería a menos que se hiciera consistir exclusivamente el bien particular en la adquisición de la virtud, lo que, por descontado, no se admitirá. Inversamente, la dificultad aumentará tanto más, cuanto más se haga consistir el bien particular en la exclusiva adquisición de cosas limitadas, como la riqueza y los honores. Nuestra atención se encuentra de esta forma atraída hacia la definición de los bienes propios, y se presenta una disyuntiva.

¿Cómo es necesario entender el bien propio de cada uno? ¿Será este bien tal como es concebido por los dirigentes, o tal como se lo imagina cada uno para sí mismo? [16].

Tomemos en primer lugar el segundo camino, que parece presentar mayor afinidad con la tesis básica: hemos exaltado al individuo al tomarle por fin de la acción gubernamental; parecería contradictorio humillarle no admitiéndole para juzgar de su bien. Su bien será, pues, aquí, para nosotros, el que a él le parezca ser, su interés *percibido*. Pero el hombre ve ordinariamente su bien en la satisfacción de sus deseos, que están en conflicto con los deseos de los demás. Si enseñamos a la autoridad pública, que es su deber servir los intereses propios percibidos y, por tanto, a los ciudadanos, que tienen derecho a poner a la autoridad en acción para sus propios fines, los dirigentes estarán necesariamente asediados de peticiones contradictorias. Cada uno pedirá una decisión que lesiona a otro. Con frecuencia se ha dicho que el oficio natural de la autoridad pública era el de reducir y suavizar el choque natural de los intereses; pero al afirmar que la autoridad debe servir a estos intereses, se induce a estos intereses a afirmarse de una manera violenta y a perturbar las relaciones humanas con su desorden.

¿Cómo puede entonces comportarse la autoridad pública? Ha de escoger entre fallar todos los litigios o declararse incompetente y despedir a los litigantes.

No le resulta fácil fallar en los procesos. En efecto, le ha sido dado

[16] Resulta claro que la cuestión de un «verdadero bien» de los particulares, que difiriera a la vez del que ellos se imaginan y del que el dirigente concibe para él, no se puede plantear aquí, al ser imposible que el dirigente trabaje con un objeto para él indeterminado que no conoce ni por su inteligencia ni por las declaraciones de los interesados.

como criterio del Bien Común al que debe servir, el bien de los particulares, tal como ellos lo conciben. ¿Cómo debe escogerse entre dos bienes particulares? ¿Brutalmente, según la fuerza de los gritos, o por un método más delicado, valorando los bienes particulares? Se le propone ponderar las satisfacciones que los miembros de los dos campos litigantes pueden ganar o perder en una decisión dada, y dar su veredicto de manera que unos obtengan más satisfacciones que pierden los otros. Las estimaciones sobre que ha de fundarse semejante cálculo, al ser muy discutibles y recusable el fundamento del cálculo, un veredicto así basado no sabría ser aceptado con respeto; servirá más bien de máscara a un compromiso que de criterio efectivo. De suerte que, en síntesis, la autoridad pública se encuentra simplemente zarandeada por impulsos contrarios.

¿Despedirá, pues, a los litigantes? ¿Qué razón invocar? ¿Qué se considera obligada a servir los intereses de los particulares solamente en tanto que son comunes a todos? Se llega entonces a definir el interés general como la parte común de los intereses de los particulares. Pero en el camino por nosotros emprendido hemos convenido que los intereses en cuestión eran los intereses percibidos. Se puede pensar que en los intereses individuales de los ciudadanos, la parte esencial y mayor está formada por intereses que les son comunes; pero no es de ningún modo cierto tratándose de intereses de los que tienen conciencia. Sienten débilmente los intereses que les unen y con mucha fuerza los que les separan [17]. Por consiguiente, una autoridad pública que no actuara sino cuando cada ciudadano reconociera que le era ventajoso, apenas actuaría o no actuaría en absoluto.

Parece, pues, que el camino que hemos elegido nos lleva a abandonar la autoridad a la oscilación indefinida de los intereses particulares, o bien a una extrema restricción de la competencia gubernamental. Volvamos a la encrucijada y tomemos el otro camino que se nos presenta abierto: la autoridad pública, concebida como siempre al servicio de los bienes particulares, es ahora a la que constituiremos juez de estos bienes.

De entrada repugna esta postura. Conocer el bien de cada uno mejor

[17] HUME: *A Treatise of Human Nature.* L. III, P. II, Sec. VII.

que uno mismo es cosa de la que sólo Dios puede estar seguro. El propio padre de familia, a la cabeza de su pequeño reino, debe conocer el bien de cada uno de sus hijos y encaminarlos a él individualmente haciendo que a él concurran los demás, y ¡con cuántas torpezas, defectos y desgracias cumple con frecuencia esta función! Siendo partes indispensables de este magisterio el conocimiento particular de cada individuo y una continua vigilancia respecto a él, resulta evidente que no podría ejercerse respecto a una población numerosa. También se corre el riesgo de errar el juicio diciendo que «la autoridad es paternal»: la autoridad no puede tener ni el conocimiento del bien propio de cada uno ni la solicitud por estos bienes particulares, y que, sin embargo, es propio del padre.

La limitación de la inteligencia humana impide al dirigente pensar en particular los bienes individuales: no puede representárselos más que en términos generales. Se hará, pues, un esquema del ciudadano bueno y dichoso, el cual se ajustará a las personas reales. Es decir, que calificará de conducta desordenada toda actitud que se aparta de la que, según él, debe adoptar el ciudadano para su bien, y se tacharán de injustas todas las relaciones espontáneas que no sitúen a los ciudadanos en el estado en que se desea verles. Una autoridad de este tipo será odiosa, ya sea ejercida por un hombre o por un órgano colegiado; no lo será menos si se apoya en una corriente de opinión que lleva siempre a la persecución de los elementos no conformes. Si la pauta del bien particular se concibe por referencia al pasado, tal régimen será sofocante, no permitirá prosperar ninguna novedad; si se concibe como un proyecto hacia el futuro, justificará sangrientos desórdenes.

De esta forma, colocar a la autoridad al servicio de los bienes particulares desemboca en resultados igualmente deplorables, ya se trate de bienes concebidos por los particulares o por la autoridad. En el primer caso esta idea lleva al desorden; en el segundo, a la tiranía. Concluiremos, pues, diciendo que el oficio de la autoridad no es, de ninguna forma, procurar los bienes propios de los particulares.

Cuarta cuestión: Si el Bien Común consiste en el mismo vínculo social

El esfuerzo natural de cada uno para procurarse su propio bien se ejerce en el seno de una Sociedad. La idea que cada uno se hace de este bien está condicionada en sí misma por el espectáculo social. Los bienes interiores y exteriores que ve en los demás inspiran sus más nobles y sus más groseros deseos; la imitación es un principio de conductas tan poderosas, que Dios mismo ha usado de él proponiéndonos, por la Encarnación, el ejemplo vivo de nuestro soberano bien [18].

Al mismo tiempo que nos da la oportunidad de formarnos la idea de nuestro bien, la Sociedad nos da también la oportunidad de realizarlo. Es en la sociedad donde el hombre encuentra cooperadores y cambistas, por medio de las cuales asegura bienes de fortuna que no podría adquirir en estado de aislamiento. Es en el seno de la sociedad donde se ofrecen al hombre ocasiones de amor, de celo y de sacrificio, es decir, de su bien interior. Es en el seno de las relaciones sociales en donde le son comunicadas las verdades intelectuales y morales; es en las asambleas donde ha sido predicado el Evangelio.

El estado social es, pues, la condición para el bien particular de cada hombre, para su mismo «estado de hombre». Este estado social es «natural» al hombre, en el sentido de que le es necesario para la realización de su propia naturaleza. ¿Es también «natural» en el sentido de «original», o bien es artificial, resultado de acciones que lo han creado?

Los más grandes pensadores políticos, un Hobbes, un Rousseau, lo han representado como artificial y nos han hecho asistir a su formación. Les ha sido muy reprochado aduciendo la extrema improbabilidad de que el hombre haya nunca vivido en otro estado. Se puede creer, en efecto, que el hombre no ha franqueado el umbral de la humanidad sino en el sino de formaciones sociales elementales. Pero estos grandes genios tenían las mejoras razones para reunir en una supuesta «jornada creadora» un proceso milenario: si no es cierto que la Sociedad se ha hecho en un día, es cierto que cada día se hace y se deshace. Y el mito de la creación instantánea les ha permitido resaltar con toda su fuerza las condiciones del estado social.

Poco importa que la Sociedad no haya sido fundada un buen día por el asentimiento deliberado y simultáneo de cada uno, si esta supo-

[18] Es esto lo que constituye la gravedad del error monofisista. Si Jesús no hubiera asumido totalmente la naturaleza humana, si fuera solamente un Dios disfrazado, se seguiría de ahí que la naturaleza humana fuera impotente para imitarla: y es precisamente su imitación lo que se nos propone.

sición aclara que la existencia social requiere un asentimiento que cada uno debe renovar todos los días de manera confusa. Poco importa que los hombres no hayan salido de manera repentina de un estado de guerra en que sus apetitos se obstinaban, para entrar en un estado de paz donde sus deseos poseen un freno interior y frenos exteriores en la medida en que se dañan, y son conducidos a felices conjunciones. Basta que esta hipótesis manifieste que son esenciales al funcionamiento social el refrenamiento del Yo y la conciencia del Nosotros.

Incluso importa poco que los hombres no se hayan dado cierto día un gobierno y no hayan recibido en ese día un cuerpo de leyes, si esta fábula hace sentir, por la ficción de la simultaneidad, la realidad de la interdependencia.

Finalmente, y sobre todo, vale más representar la sociedad como artificial que llamarla natural (en sentido de espontánea), porque solamente de esta forma se puede hacer sentir que su mantenimiento y su desarrollo exigen arte. La verdadera intención de los que nos han representado la formación de la sociedad como un acto de voluntad, era ponernos en guardia contra la disolución social; la victoria que nos han dicho lograron cierto día las fuerzas de la construcción frente a las de la disgregación, es precisamente la que hay que ganar todos los días.

Se observará que no nos han dicho en absoluto a qué fin, a qué bien, debían dedicarse los directores del edificio social constituido; ¿no será esto porque su tarea se limita exclusivamente a la afirmación y desarrollo del vínculo social constituido? ¿Y que en suma el Bien Común del que son encargados los participantes en el gobierno, según su poder, es la continua fundación del estado social?

No se debería nunca olvidar la admirable fórmula de Rivarol: «Todo el poder ejecutivo está en los individuos», y es imposible que sea nunca transferido a los dirigentes, al quedar en todo momento cada uno dueño de sus acciones, incluso bajo el más espantoso despotismo [19]. El estado social es, pues, simplemente, un estado donde los poderes ejecutivos individuales no son empleados en perjuicio sino en un mutuo beneficio, y como no se puede hacer absolutamente que esto sea así, el estado social es asunto de grados, y se está siempre haciendo de la misma forma que está siempre en trance de deshacerse.

[19] No hay que hacerse grandes ilusiones sobre el poder de coacción de las autoridades; en el peor de los casos tienen un poder de intimidación que a su vez está basado sobre el consentimiento de los hombres que le sirven de instrumento. Por otra parte, es por esta causa por lo que a la larga sucumbe un despotismo, porque cesa de ser servido y cesa de producir miedo, influyéndose mutuamente estos dos fenómenos.

Admitiremos como hipótesis de trabajo que el Bien Común reside en el estado social mismo y en sus progresos sucesivos. Pero ¿qué es necesario entender por estado social y por qué hablamos de «bien social», de «vínculo social»?

Quinta cuestión: Si el estado social es la institucionalización de la confianza

Es evidente que las acciones humanas están fundadas sobre la confianza en los demás. La condición humana sería miserable, incluso no se llegaría a ser hombre, si le hiciera falta a cada instante estar en guardia contra las acciones imprevisibles de cualquier otro hombre. Nuestro progreso hacia y en «el estado de hombre» supone que vivimos en un círculo de paz y de amistad, no sólo no esperando ataques, sino dando por supuestos eventuales socorros.

Hay en el hombre un poder de afección, presente también entre los animales, que le inspira conductas amistosas. Pero éstas no se dirigen a cualquier otro. No nos es en absoluto natural comportarnos amistosamente respecto a cualquiera, y aún menos respecto a quienes no nos corresponden de la misma forma. Incluso los mayores santos, que han sabido amar con independencia de ser correspondidos, no lo han hecho sino por amor a Dios. Así el afecto que se dirige a un reducido número de personas no se extiende a otras muchas a no ser por una reflexión, porque dependen de un Todo que se ama. La disposición favorable que uno tiene hacia la familia, desconocida, de un amigo, se puede también tener hacia los miembros desconocidos de un conjunto, interesándonos el sacrificio por este conjunto en relación al súbdito no próximo de este conjunto. De esta forma, la persona ficticia, el grupo, extiende el círculo de las amistades, el número de aquellos a los que se está dispuesto a servir y con los que se cuenta.

La conciencia del «Nosotros», activada por los afectos reales, en el presente de indicativo, hacia personas conocidas, traslada nuestros afec-

tos al futuro condicional, o al imperativo, hacia personas desconocidas, miembros del «Nosotros». El «Nosotros» es generador de obligaciones que son propiamente sentimientos de un vínculo. El sentimiento de estas obligaciones en cada «él» constituye una poderosa garantía para cada «Yo». «Me» permite tener confianza en «él». Por tanto, esta confianza es la condición para el desarrollo de la acción humana.

Si la acción del pescador mientras está en la mar, y la del campesino mientras está en su campo no hacen intervenir directamente a ningún otro hombre, a no ser en tanto que el pescador y el campesino esperan que su producto sea comprado por otros, la mayor parte de los actos del hombre en la Sociedad se basan muy directamente en una prevista intervención de los demás hombres.

La conducta regular y previsible de los demás, y la posibilidad de dar por supuestas sus reacciones con un escaso margen de error, constituyen la base de todo cálculo particular. Casi no podría hacer ningún cálculo, si la conducta y la actitud de los demás presentara a mis ojos un alto grado de incertidumbre. El milagro social consiste precisamente en que mis cálculos, haciendo intervenir un gran número de agentes libres, pueden realizarse como si no se tratara de agentes libres. En sí mismo móviles, me ofrecen, sin embargo, puntos fijos sobre los que articular mi acción. El estado social puede caracterizarse por lo extenso de mis certidumbres en cuanto a los demás.

Extranjero es sinónimo de enemigo, *hostis*, como agente imprevisible. Imprevisible porque no forma parte de nuestra liga de amistad, porque sus usos propios y sus probables reacciones no son conocidas, en fin, porque, sobre todo, no existe quien me garantice su conducta.

La autoridad pública de mi grupo es para mí, en efecto, garantía de las obligaciones que conozco en sus súbditos y en las cuales me fundo. Evidentemente, no me puede asegurar el feliz resultado de cualquiera de mis empresas, pero debe asegurarme bases ciertas para la concepción de estas empresas. Estas bases se encuentran en las obligaciones que los miembros deben conocer y a las cuales deben mostrarse fieles.

Cada individuo tiene un evidente interés particular en poder fiarse de otro, y ello de dos maneras diferentes: en primer lugar, poder contar en general con la complacencia de otro, lo que supone un clima social de amistad; luego en conocer con bastante exactitud la conducta que el otro adoptará. Y este interés, particular para cada uno y el mismo para todos, constituye un verdadero interés común, del cual no se puede decir *a priori* que agote el contenido del Bien Común, pero sí que aparece como su componente primario y esencial.

Sexta cuestión: Si la autoridad política puede promover la amistad social

Los antropólogos nos han enseñado a considerar la pequeña familia, cuya existencia constatamos en el presente, como un residuo de la gran familia característica de los pueblos más primitivos. Que se trata, en efecto, de una formación social hoy día reducida en relación a sus antiguas dimensiones, se encuentra hoy suficientemente demostrado por enterramientos que suponen una «familia» mucho más extensa que la ordinaria. Existe una literatura inmensa [20] sobre las diversas formas de valorar los grados de parentesco en los diferentes pueblos, siendo con frecuencia estimada como más importante la descendencia uterina que las líneas masculinas; pero lo que se encuentra de común, tanto en todos los pueblos primitivos como en los nuestros en un pasado lejano, es una conciencia de parentesco llevada hasta muy lejos. Las viejas señoras que se afanan en descubrir vínculos de parentesco a nuestros ojos débiles e insignificantes, prosiguen una obra varias veces milenaria que nos parece fútil, pero que sin duda ha jugado un papel eminente en el progreso social. La conservación por los ancianos de un vivo sentimiento de las consanguinidades más lejanas ha sido, sin duda, una misión histórica de la más alta importancia, tejiendo un vínculo comprensivo de solidaridad, vínculo continuamente reafirmado por el culto a los antepasados comunes.

Es lógicamente muy concebible que la Sociedad haya podido construirse simplemente sobre la base de cadenas de parentesco, por la trama de amistades personales. Si era suficiente una amistad para unir dos cadenas por razón de la solidaridad familiar, debían de ser suficientes algunas amistades para tejer un cuerpo social de mil o dos mil personas. Es así como Aristóteles y Vico se han representado estas cosas, y su punto de vista es muy verosímil.

[20] En cuyo origen se pueden situar las investigaciones de Lewis H. Morgan.

En este caso las amistades aparecen como anteriores a la organización política propiamente dicha, como un principio básico. De cualquier forma que sea, los provechos de todos los pueblos resaltan la importancia social de la amistad. La amistad es una alegría («la amistad endulza incluso el agua»: chino), un aliento («el amigo conforta el corazón»: sudanés), una fuerza («el hombre sin amigo no tiene más que una mano»: bosniaco).

Y la sabiduría de las naciones ha ponderado mucho la fidelidad a las amistades («morir con sus amigos constituye unas nupcias»: persa; «¿mi vida vale más que mi amigo?»: afgano).

La pareja Aquiles-Patroclo, Niso-Euriale, Roldán-Oliver se encuentra en todas las leyendas occidentales. Parece demostrado que la «banda de amigos» ha sido, de hecho, un principio de formación social muy importante en los pueblos fundadores de Europa [21].

Pero la amistad de elección es, por su misma definición, un fenómeno enteramente subjetivo que no se puede esperar encontrar dirigiéndose de cada uno a cada uno en el seno de la numerosa población de una Ciudad o Estado. Lo que sabemos de las ciudades antiguas nos autoriza a pensar que los parentescos creados por amistades individuales de elección, transformadas en tradicionales, tal vez han constituido los cimientos del edificio social; pero si queremos interpretar las «fratrias» y «curias», necesitamos entonces constatar que estos cimientos han sido progresivamente desintegrados derramando sus elementos en el conjunto más vasto de la Ciudad.

Incluso las luchas políticas se aclaran si se admite que el esfuerzo de los reformadores se ha ejercido para romper los cuadros sociales primitivos, para disolver las «compañías» y transformar a sus miembros en súbditos inmediatos de la Ciudad, esfuerzo naturalmente sostenido por los que, por recién llegados o por otra razón cualquiera, no estaban situados en estos cuadros: la plebe.

Pero la destrucción de vínculos antiguos exigía la formación de nuevos lazos. De ahí los cultos cívicos, que se pueden interpretar como el medio de establecer un parentesco ficticio. De igual forma la educación de los efebos puede se considerada como un esfuerzo para promover institucionalmente la amistad.

[21] Así entre los anglosajones, el *gegyldan* o *friedborgh*, pequeña confederación de garantía mutua en la que los miembros se proporcionaban socorros, vengaban conjuntamente la injuria inferida a uno de ellos y asumían solidariamente la responsabilidad de sus actos individuales.

Los autores antiguos atestiguan unánimemente que el bien supremo de una Ciudad, y su mayor fuerza, se consideraba que residían en la amistad entre los ciudadanos. Rousseau ha celebrado esta preocupación clásica en uno de sus más bellos pasajes [22].

Los dirigentes pueden excitar esta amistad entre los ciudadanos haciéndose sentir que son todos «miembros unos de otros», dándoles ejemplo de los ciudadanos que entre ellos se deben y, en fin, previniendo las querellas que puedan turbar esta armonía.

El ejemplo en los cuidados es de una gran importancia. Si quien está «revestido de una mínima autoridad» trata a los particulares con brusquedad, desdén o incluso con brutalidad, esta conducta será imitada por los particulares; será incluso el medio para poner de manifiesto

[22] «Los romanos se distinguieron sobre todos los pueblos de la tierra en la consideración del Gobierno para con los particulares, y por su escrupuloso cuidado en respetar los derechos inviolables de todos los miembros del Estado. Nada había tan sagrado como la vida de los simples ciudadanos; se necesitaba nada menos que la asamblea de todo el pueblo para condenar a uno de ellos. Ni el mismo Senado ni los Cónsules, con toda su majestad, tenían derecho a ello. Y en el pueblo más poderoso del mundo, el crimen y la pena de un ciudadano eran una desolación pública. Parecía tan duro derramar sangre por cualquier crimen que pudiera cometerse, que, por la ley *Porcia*, la pena de muerte fue conmutada por la del exilio, para los que quisieran sobrevivir a la pérdida de una patria tan dulce.

Todo respiraba en Roma y en los ejércitos este amor de los ciudadanos unos por otros, y este respeto por el nombre de romano que aumentaba el valor y animaba a la virtud de cualquiera que tuviera el honor de llevarlo.

El sobrero de un ciudadano liberado de la esclavitud, la corona cívica de quien había salvado la vida a otro, era lo que se contemplaba con más placer en la pompa de los triunfos; y hay que hacer notar que, de las coronas con las que se honraba en la guerra las acciones heroicas, sólo la cívica y la de los triunfadores eran de hierba y de hojas; todas las demás eran de oro. Fue así como Roma fue virtuosa y llegó a ser la dueña del mundo».

ROUSSEAU: artículo *Economie Politique*, de *L'Encyclopédie*. Citado en nuestra edición del *Contrat Social*. Ginebra, 1947, págs. 391-392.

una superioridad. Si el superior público usa así de ella, se le considerará como superior en la medida en que actúe de esta forma. Si, por el contrario, el más pequeño de los particulares es tratado cortésmente por las autoridades, si el superior público se muestra lleno de atenciones, esta actitud será imitada [23] en las relaciones entre los particulares.

En cuanto a prevenir las querellas, se ve también que se contribuirá a ello si se fijan bien los límites entre los ciudadanos, cuya incertidumbre es un principio de discordias, y si se vincula fuertemente a los ciudadanos a la palabra dada.

LA INCERTIDUMBRE CONSTITUYE EL GRAN PRINCIPIO DE DISOCIACIÓN

El hombre social realiza cálculos aleatorios. Tal es el caso del comerciante que espera tener el suficiente número de clientes para despachar las mercancías que ofrece. Pero la mayor parte de los cálculos son, en principio, no aleatorios, y se fundan en conductas a las que los demás están obligados: así el obrero que va a la fábrica cuenta con el funcionamiento exacto del medio de transporte a que está acostumbrado. Toda vida individual en la Sociedad se funda en una multitud de certidumbres al dar por supuestas regularidades que se deben a los demás.

Los demás, y yo mismo, somos deudores de determinadas conductas. La deuda de conducta más clara es la que resulta del compromiso contraído de manera explícita por sí mismo o con relación a mí. Se trata de la palabra dada, y la exacta observancia de la palabra dada ha sido considerada por todos los pueblos como una virtud necesaria, y lo contrario, como un vicio imperdonable [24]: así los romanos habían elevado un templo a *Dius Fidus*, fiador de la palabra dada y de la fe jurada. En razón de esta suprema importancia de la palabra dada, se ha dicho que el contrato constituía el fundamento de las Sociedades.

[23] Es de esta forma cómo la cortesía de los agentes de policía en Inglaterra constituye un factor de educación del espíritu público.

[24] Esto es lo que hace que la inflación arruine moralmente las Sociedades al autorizar legalmente al deudor a no pagar efectivamente la suma real consabida entre él y el acreedor, sino una suma menor que lleva solamente el mismo nombre. Es una secuela de falseamiento de los sustantivo de las promesas.

Pero si el ciudadano tiene derecho a esperar la ejecución exacta de las promesas que le han sido explícitamente hechas por los demás, y si los poderes públicos deben ser fiadores de ellas, las certidumbres fundadas sobre los contratos no constituyen más que una mínima parte de las certidumbres necesarias al hombre social. La mayor parte de las certidumbres está fundada en obligaciones que supone en los demás. Espera de un hombre de este país que haga o no haga ciertas cosas, y su espera se concreta en relación con un hombre de tal educación, profesión y situación. Continuamente, sin tener incluso conciencia de ello, el hombre social apuesta en su interior respecto a la conducta de los demás. La autoridad pública es el gran fiador de estas apuestas. Pero aquí hay que hacer notar que su tarea difiere mucho según las Sociedades.

La mayor parte de las Sociedades humanas han sido «ritualizadas». Una moral religiosa, abundante en preceptos concretos, inculcados desde la infancia por los padres y eventualmente por los maestros, recordados por los Doctores de la Ley, ejerce sobre los espíritus una gravitación continua y sugiere en cada circunstancia lo que debe y lo que no debe hacerse e incluso lo que debe decirse y cómo debe se dicho [25].

Estas obligaciones, tan concretamente definidas, pueden ser especificadas para cada situación, para cada «estado» como en la India Brahmánica, y esto sin ir acompañado de un estancamiento de las clasificaciones. Las obligaciones definidas en detalle, constantes y mantenidas por la fuerza de la opinión, unánimes, aseguran un alto grado de certidumbre social sin exigir una gran intervención de las autoridades públicas; pero es evidente que han de ejercer una influencia anquilosante.

[25] «En las familias donde reinan todavía las costumbres tradicionales y su fuerza de cohesión, el musulmán hombre de bien y cuidadoso de sus hijos, tendrá gran interés en inculcarles todo un conjunto de reglas, de cosas que se deben hacer o evitar. Cuidará sobre todo de esta conveniencia social.... Sugerirá en cada circunstancia lo que se debe decir so pena de faltar a las reglas comunes. Lo que se debe decir y también lo que se debe pensar. Porque no se trata en absoluto de hipocresía... (para el que habla árabe) saber hablarle en su lengua no será solamente conocer las palabras y la sintaxis árabes, sino poseer también, como algo instintivo, la frase y la disposición de las frases que conviene pronunciar en tales y tales circunstancias».

L. GARDET: *La Cité Musulmane*. Vrin, 1954, págs. 252-253.

En una Sociedad de este tipo, al estar unido el sentimiento moral de la obligación a la formulación precisa del precepto específico, es muy de temer que la ductilidad de los preceptos no pueda lograrse sino a costa de un debilitamiento del sentido de obligación: no se será infiel a los ritos de no ser generalmente infiel a Dios y a su palabra.

Por eso, desde el simple punto de vista social, una religión que debilita el sentimiento de obligación en general, sin asociarla a una multitud de preceptos particulares, es necesariamente más propicia al progreso.

EL PROBLEMA DE LAS OBLIGACIONES EN UNA SOCIEDAD DINÁMICA

Se comprende, desde luego, que la Sociedad cristiana haya sido una sociedad muy progresiva, lugar de transformaciones más profundas y más rápidas que ningún otro. Es preciso sin duda buscar el origen en la emancipación del cristiano proclamada por Cristo y explicaba ampliamente por San Pablo. Decir que el cristiano está libre de la Ley, es decir que su conducta no está ya reglamentada en detalle por un código de preceptos ajustados a las diferentes circunstancias, sino inspirado por un espíritu nuevo [26]. Las obligaciones especificadas dejan de ser el «corsé» de su conducta; el sentimiento de la obligación debe llegar a ser el principio mismo de esta conducta.

Limitándonos modestamente al punto de vista social, podemos reconocer aquí una revolución mayor: un código preciso y detallado de las conductas exteriores, tal como se encuentra en el Antiguo Testamento, tal como se profesaba por los fariseos, tal como era realizado por el Corán, es contrario al espíritu del Cristianismo. La obligación del cristiano no se limita ya a la observancia de las reglas; incluso ya no le ofrece la ortodoxia de la conducta exterior al hombre no convertido en espíritu. Debido a este último aspecto, deja a los poderes temporales un campo de acción que no le conceden las religiones codificantes.

Como, en agudo contraste con el Islam, el Cristianismo no es legislador social, una sociedad de base cristiana en la que los hombres se encuentran de manera diversa animados por el nuevo espíritu, puede

26 «A fin de que sirvamos a Dios en espíritu nuevo no en la letra vieja». V. Rom., 6.

presentar una gama muy extensa de conductas, y los poderes públicos se ven atribuir un importante papel: el de precisar las obligaciones de derecho positivo que no constituirán para los fieles sino una pequeña parte de la Obligación, pero que también afecta a los demás.

El contenido de estas obligaciones específicas, al no deberse a la autoridad espiritual, puede variar. Suponiendo que no sean inmorales, la fe cristiana las suscribe y de ningún modo las determina. Consecuentemente, tampoco las inmoviliza. La movilidad de las obligaciones va contra el espíritu de las religiones codificantes, pero no se opone al espíritu del Cristianismo. Las especificaciones pueden cambiar. Y esto, entiéndase bien, no de cualquier forma; pero las indicaciones a este respecto pertenecen a la filosofía (dictamen de la razón práctica) mucho antes que a la teología.

De ahí se sigue que la cristianización haya sido favorable a las transformaciones del Derecho y de la Sociedad. Pero si el Cristianismo era por esencia propicio a la evolución social, esta evolución se prosiguió sin él en una sociedad ampliamente postcristiana. Y entonces se plantea el problema moderno de la incertidumbre de las obligaciones.

En la medida en que el hombre no se ha renovado moralmente, le resulta natural pensar en el derecho como «mío» y en la obligación como «del otro». Los conflictos sociales pueden expresarse en forma de afirmación de «mis derechos», o también de las «obligaciones de los demás».

Nuevas ideas y nuevas situaciones hacen nacer el sentimiento de «nuevas obligaciones de los demás». Si la idea que yo me hago de las obligaciones del otro no es la misma en él, hay incertidumbre por mi parte en cuanto a su conducta, e irritación, y voluntad de imponerle como obligación la que yo le supongo. Tales desacuerdos son a la vez principio de incertidumbre y de ruptura de la amistad social, y por este doble título contrario al Bien Común.

Es aquí donde una Sociedad Inestable presenta a las autoridades su mayor problema, que nunca ha sido puesto debidamente en claro, por estar basadas sobre el estatismo social las mejores discusiones realizadas sobre el Bien Común. Incluso los revolucionarios han pensado siempre en una Sociedad inmóvil, una vez renovada.

Prácticamente, el problema se resuelve generalmente por la consagración positiva de las obligaciones nuevas a medida que la obligación toma fuerza en los obligados. Se puede decir que la intensidad del

gerundio engendra el imperativo. Es una confirmación de la observación según la cual la obligación es hija de la espera. Pero, evidentemente, la formulación de toda obligación nueva produce un período de tensión nefasto para el Bien Común.

Ahora parece que el problema del Bien Común se ha esclarecido; pero es una ilusión; ni siquiera hemos abordado las dificultades. Este será el objeto del siguiente capítulo.

III. LA AMISTAD SOCIAL

LA INVARIABILIDAD

Hemos llegado a través de una lenta evolución a representarnos el Bien Común como residiendo en la fuerza del vínculo social, en el calor de la amistad entre los ciudadanos, en la solidez de las certidumbres que se proporcionan, todas ellas condiciones del bien que los hombres pueden hacerse mutuamente por medio de la existencia en Sociedad. Y la función esencial de las autoridades nos ha parecido consistir en el aumento de la confianza reinante en el seno del conjunto.

De esta forma nos encontramos de nuevo con la preocupación dominante de Platón [27] y Rousseau: la armonía moral en la Ciudad [28]. Pero al mismo tiempo venimos a parar en los corolarios deducidos por estos grandes autores; corolarios que desagradan tanto a los admiradores modernos de nuestros filósofos, que ordinariamente se dedican a olvidarlos. Estos corolarios, que en número de cuatro vamos a enunciar, derivan por simple contradicción del enunciado mayor: si es buena la

[27] «¿Qué mayor bien para el Estado que el que mantiene a sus miembros unidos entre sí?... ¿Y no existe en efecto comunidad, así de alegrías como de penas, cuando todos los ciudadanos se regocijan o se afligen juntos, de una misma manera y en las mismas ocasiones?» *La República*, V, 462.

[28] El tratado *Du Contrat Social* será siempre mal leído mientras el lector, que tiene la experiencia de que la vida política es conflicto, busque en él qué voluntad debe triunfar; porque el propósito de Rousseau era buscar las condiciones de armonía de donde habría de resultar que el conflicto de voluntades no llegaría a producirse, si se tiene en cuenta el estado de unión que persigue, en el que las voluntades de los diversos individuos se expresan como formando una sola: «En tanto que muchos hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad...» *Contrat*, libro IV, cap. I.

comunión moral, es perjudicial y malo lo que tiende a debilitarla. De ahí el corolario menor: que la Ciudad no tome demasiada extensión, pues la comunión será menos intensa entre un gran número de participantes que se conocen entre sí [29]. A continuación el principio de homogeneidad: la introducción como ciudadanos de elementos extraños, de «metecos», no formados en las mismas actitudes que los miembros antiguos de la Ciudad, arruinarían la homogeneidad psicológica del conjunto [30]. El mismo cuidado justifica el tercer corolario o principio de clausura: es peligroso dejar entrar en la Ciudad creencias y usos venidos de otra parte y que crean una mezcolanza de reacciones y de prácticas [31]. Finalmente el principio de invariabilidad condena el espíritu de innovación, bajo todas sus formas [32], como introductor de discordias [33].

Estos cuatro corolarios condenan, en suma, todo el proceso histórico, caracterizado precisamente por la extensión de las sociedades, el agregado de pueblos dispares, el influjo de las culturas, la aparición de novedades. De ahí que resulten necesariamente odiosos a todo espíritu contemporáneo [34]. Sin embargo, se necesita ser presuntuoso para rechazar como absurdos los principios que tales espíritus han creído lógicamente vinculados a la proposición principal que hemos suscrito. Al tratar estos puntos de vista como dignos de consideración, se aprenderá a mostrarse más comprensivo, más tolerante, respecto a ciertas actitudes sociales. El observador encuentra por doquier, por parte de comunidades coherentes, fenómenos de repudio de la admisión y repudio de la recepción. Tal es el caso de las sociedades que llamamos no progresivas al rechazar innovaciones propuestas por una cultura diferente. ¿Nos atreveremos a afirmar que, incluso desarmada, la vigorosa infiltración de nuestra cultura occidental en los otros cuatro continentes, no ha destruido algo del Bien Común de los pueblos que la han sufrido? Meditando en el mal que hemos hecho, ¿no podremos comprender el reflejo de clausura del Japón, hasta su violación Perry? Pero más aún, ¿la Ciudad que se expansiona no sufre ninguna corrupción, y los senadores romanos que veían en el imperialismo la tumba de la virtud republicana eran insensatos? Las opiniones de Platón y Rousseau pueden también ayudarnos a moderar nuestra indignación respecto a los grupos a los que repugna la admisión en su ámbito de elementos heterogéneos: como esos mineros de Gales que, desoyendo la llamada del gobierno laborista y la de su sindicato, no han querido recibir entre ellos a colegas italianos. En todos estos casos tan diferentes, está en juego el mismo reflejo de defensa de una armonía interior establecida.

En realidad, al ser considerada la Ciudad como un círculo de amistad, es necesario admitir que toda distensión de este círculo o toda introducción de elementos heterogéneos ha de turbar el concierto existente, y plantea el problema de su restablecimiento. Si la extensión o la integración prometen un bien futuro por la ampliación del «área de confianza», puede causar un mal en el presente por la ruptura de los lazos existentes —como sucederá si unos toman partido a favor de la admisión y otros se oponen a ella—. Las razones que existen para preferir la admisión no deben cegarnos ante la posibilidad de que el clima de confianza del grupo reducido no se recobre nunca con la misma intensidad después de la ampliación. Si nos unimos a las alegrías y a las penas comunes como manifestación y acrecentamiento de los afectos sociales, es evidente que la intensidad de la participación debe encontrarse en razón inversa de la extensión social. Los únicos afectos que puede englobar una sociedad que comprenda el género humano son necesariamente intemporales.

El cuarto corolario es el más sorprendente para el hombre contem-

[29] También Platón en *Las Leyes*, limita su Ciudad a 5.040 familias, mientras que Rousseau no ve posible perfección más que en la pequeñas repúblicas.

[30] En *Las Leyes*, Platón no parece prever ninguna naturalización de los metecos, a quienes los servicios prestados por ellos al Estado solo pueden valer para la prolongación del permiso normal de permanencia, limitado en principio a veinte años. *Leyes*, VIII, 850. Rousseau alaba la discriminación practicada en Roma en tiempo de la República contra los libertos (*Du Contrat*, IV, IV): «No hay durante toda la República un solo ejemplo de ninguno de estos libertos que llegase a ninguna magistratura, aunque hubiese llegado a ser ciudadano. Esta máxima era excelente...»

[31] Platón no quiere que su Ciudad ideal sea marítima, porque el estar abierta hacia fuera causaría mucha mezcolanza y perversidad en las costumbres. *Leyes*, IV, 704. Es sabido, por otra parte, a qué extremos ha llevado el imperativo de clausura.

[32] Incluso las innovaciones en materia de música son condenadas por Platón. *Leyes*, 700 y 701. A los poetas se les somete a una previa censura, VII y 801.

[33] Es precisamente el tema del *Discurs des Sciences et des Arts*, considerado erróneamente como una paradoja, y que, por el contrario, se encuentra unido al tema del *Contrat*.

[34] Cuyo vicio sería más bien creer que el curso de la Historia es necesariamente bueno.

poráneo. Afortunadamente es el más fácil de reputar. La confianza en el seno del grupo, que es en sí un bien moral, es también condición para diversos bienes que los hombres pueden procurarse mutuamente. La fecundidad de esta confianza consiste precisamente en que permite el nacimiento sucesivo de nuevas relaciones; la confianza se torna estéril si, con el fin de mantenerla, se ahogan las iniciativas individuales que tienden a crear relaciones nuevas. Estas novedades deben ser miradas como frutos del estado de confianza y considerarlas beneficiosas, salvo prueba en contrario. La actitud opuesta, saturnina, ya que la confianza devoraría sus frutos, no podría justificarse si no se postula que el actual tejido de las relaciones y los hombres mismos son en el presente todo lo que pueden ser, y que los bienes que los hombres se procuran al presente es todo el bien que se pueden hacer. Es significativo que esta doctrina del *ne varietur* no haya sido aplicada nunca por los filósofos occidentales a no ser sino en los estados míticos imaginados por su fantasía, ya en el pasado, ya en el porvenir.

El mismo razonamiento vale también para la ampliación del círculo de amistad.

La cárcel de los principios

Volvamos sobre nuestros pasos. Habíamos llegado a una noción bastante clara del Bien Común. Luego hemos encontrado los corolarios que de ella pueden lógicamente deducirse; nos han parecido inaceptables; hemos luchado contra ellos y tal vez hayamos conseguido rebatirlos; pero es necesario confesar que es una victoria a lo Pirro (?)

Consideramos, en efecto, el magistrado a quien hemos dicho que el Bien Común consiste en el estado de unión y de confianza mutua de los ciudadanos. Con esta convicción se mostrará hostil a todo lo que introduce una turbación. Su acción, conservadora del Bien Común, se ejercerá en el sentido de los principios que hemos visto. Pero he aquí que le detenemos en nuestra acción conservadora y justificamos nuestra contradicción evocando los bienes futuros que pueden resultar, quizá para los hombres que aun no han nacido, de las nuevas relaciones que podrán establecerse. El magistrado tiene entonces razón para volverse contra nosotros y reprocharnos diciendo: «Habéis destruido totalmente la certidumbre que habíais pretendido darme. Puedo darme cuenta de las relaciones morales existentes. El problema de su mejoramiento no me parece insoluble: el estado de confianza y de amistad se perfeccionan con la ausencia de decepciones, a medida que cada uno se conduce como esperan los demás, en razón de la ideas que se reciben y de las costumbres que se establecen. Es eso lo que debo preservar contra todo elemento perturbador, esto supuesto, me decías ahora que es necesario considerar los bienes futuros que podrán resultar de innovaciones de conducta y de creencias; pero de esta forma destruís mi seguro criterio al sustituirlo por un criterio incierto, por otra parte de distinta naturaleza».

Es muy cierto que el criterio dado al magistrado para apreciar un cambio y determinar su actitud a este respecto, se torna incierto si le es necesario considerar los bienes futuros que de ello pueden resultar. En principio resulta imposible al espíritu humano deducir toda la cadena de consecuencias: sería imposible por la limitación de nuestra inteligencia, incluso si estuvieran predeterminadas las consecuencias; por otra parte, en ello entra lo contingente. Pero hay mucho más: aun suponiendo que el magistrado supiera cuál sería el estado futuro resultante de la introducción del elemento nuevo que le es necesario apreciar, ¿en qué momento del porvenir debe situarse con el pensamiento para valorar los resultados? Y esto no es todo: si los bienes y los males han de sobrevenir a los hombres futuros, ¿puede el magistrado apreciarlos según su escala de valores pudiendo la de los hombres futuros ser diferente? ¡Y cómo se ha de arrogar la facultad de apreciar los bienes particulares de los hombres del futuro, cuando le hemos negado esta facultad respecto a los hombres del presente que por lo menos conoce!

Pero, por otra parte, el argumento que nos ha servido para refutar el principio de invariabilidad supone una contradicción implícita de la proposición principal que habíamos adoptado. Habíamos visto que las autoridades se encontrarían en el mayor embarazo si fueran los bienes propios de los particulares los que debieran proponerse desarrollar al máximo. Y, para evitar esta dificultad, habíamos identificado el Bien Común con el clima social. ¿Cómo no percibir que para justificar el hecho perturbador de este clima hemos vuelto a tomar el criterio de los bienes particulares que habíamos antes rechazado, invocando ahora la suma de los bienes particulares futuros que puede resultar de la innovación? Habíamos creído demasiado pronto evadirnos de la «prisión de los corolarios». Ahora nos damos cuenta que estas cuatro paredes no

pueden derribarse sin destruir el edificio. Si verdaderamente el Bien Común consiste en la cohesión moral, y si las autoridades están encargadas de preservar y aumentar ese Bien Común, deben dedicarse a hacer a los individuos más conformes a lo que de ellos esperan sus vecinos [35], y no deben permitir todo lo que tienda a hacerles variar en el sentido opuesto. ¿Pero qué es lo que tiende a hacer variar las conductas hacia lo opuesto del modelo habitual? Los ejemplos y las sugestiones. Ejemplos y consejos que saquen a los hombres fuera de las actitudes recibidas serán, pues, culpables en proporción de las posibilidades de ser imitados, es decir, tanto más culpables cuanto más respetables sean las personas que los dan. ¿Cómo no darse cuenta de que vamos a parar en la justificación de Herodes y Caifás? Pero para no recurrir a un acontecimiento que desborda la historia política, ¿cómo no percibir que se justifica la acusación y la condena de Sócrates? [36].

En realidad, es tan peligrosa la lógica inmanente de este sistema de pensamiento, que la ciudad platónica, imaginada por Platón como reacción contra la ciudad ateniense, culpable a sus ojos de haber condenado a Sócrates, ¡menos aún habría podido tolerar a Sócrates en Atenas! La condenación de Sócrates en Atenas no era necesaria; en la ciudad platónica resultaría inevitable [37].

[35] Lo que no quiere necesariamente decir «más de acuerdo los unos con los otros», al poder admitir muchos «estados» las ideas y las costumbres reinantes; pero quiere decir conformes al «tipo social» que representan a los ojos de sus vecinos.

[36] Se admite aquí la tesis clásica según la cual Sócrates fue perseguido por haber subvertido las creencias; es muy posible que la democracia triunfante haya perseguido en él al formador de los atenienses que habían «colaborado» con Esparta después de la victoria de ésta, aunque su propia conducta trajo el régimen llamado «de los Treinta Tiranos», haya sido irreprochable.

[37] Hemos denunciado el carácter opresivo de las instituciones imaginadas por Platón (*Du Pouvoir.* Ginebra, 1945, libro III, cap. VII: *El Filósofo y el Tirano*). Casi simultáneamente aparecía en Londres una obra de una inmensa erudición y gran fuerza de pensamiento debida al profesor KARL POPPER: *The Open Society and its Ennemies* (2 vols. 2.ª edición. Londres, 1952). Las consideraciones de este capítulo suponen gran coincidencia de pensamiento con la magnífica obra de M. Popper.

El Bien Común y el interés social global

Las argumentaciones precedentes han hecho sentir todos los peligros que comporta la igualdad formal del Bien Común con la amistad social. Estos peligros no son menores cuando los reformadores se proponen imponer a la sociedad los cambios susceptibles, según su parecer, de promover la amistad social, que cuando los conservadores se dedican a impedir los cambios capaces, según su opinión, de destruir la amistad social: en todo caso se prohibe lo que tiende a turbar la amistad social establecida o a establecer. ¡Pero cómo no darse cuenta de que todos estos peligros están ligados a la precedencia absoluta que se ha concedido al fin que deben perseguir las autoridades, y que los ciudadanos deben tener presente, en tanto que participan del gobierno, respecto a los objetivos perseguidos por los particulares! Cómo no percibir tampoco que los peligros que era necesario señalar se disipan desde el momento en que se reparten en la escena social los papeles entre magistrados y no magistrados [38]. Al tener los hombres, individualmente o en grupo, la facultad de perseguir sus propios proyectos, las autoridades públicas se dedican a reparar los atentados realizados constantemente a la cohesión moral.

La amistad social, la confianza mutua, pueden ser consideradas como un equipo base, una red de caminos si se quiere, del que cada miembro de la Sociedad usa para sus fines propios y que tiende a degradar por el uso que hace de ellos. El magistrado se encarga de asegurar continuamente su reparación y desarrollo. Prohibir el uso de los caminos so pretexto de cumplir esta misión, sería un absurdo. Las dificultades con que nos hemos encontrado provienen, pues, de una confusión fundamental respecto al «Bien Común», cuya carga soportan los magistrados, con el «interés social global».

Si trato de pensar en el interés social global de una sociedad, necesito considerar el bienestar de los miembros presentes y futuros bajo los dos aspectos de su contentamiento y de su perfección. Pero esto es

[38] O, en el caso de una democracia directa, entre las diferentes personalidades de los mismos hombres que actúan ya como magistrados, ya como particulares, disyunción más fácil de concebir que de realizar.

algo radicalmente impensable. Solamente puedo hacerme la ilusión de pensarlo formando cierta idea sumaria, de la cual me haré, desde entonces, servidor fanático. Filósofo o dirigente, cualquiera que pretenda «tomar a su cargo» el interés social global es un loco peligroso. Todo lo que uno puede legítimamente proponerse es encontrar ciertas condiciones fundamentales necesarias para la subsistencia de la sociedad como tal y propicias al desarrollo del bienestar de sus miembros. Las más evidentes de estas condiciones, conocidas desde la antigüedad, son evitar la destrucción por un grupo enemigo, evitar el miedo de que se agoten los recursos materiales y la disgregación por la disolución de los vínculos afectivos. Tales condiciones básicas constituyen la parte menos indeterminada del interés social global, y, por consiguiente, la que ofrece a los magistrados las indicaciones más claras y presenta también menos ocasiones de disensión en las discusiones políticas. En efecto, las disensiones políticas se agrian a medida que se extiende el dominio de la decisión pública a objetos más susceptibles de apreciación subjetiva, a propósito de los cuales, naturalmente, chocan las diferentes preferencias e intereses, de suerte que no puede existir decisión común o comúnmente aceptada, sino destrucción de un interés o de una preferencia por otra. Por el contrario, se mantiene la cordialidad en los debates si recaen sobre materia de interés para todos, y que se puede hacer reconocer como tal y como condicionando los diversos intereses que crecen sobre estos fundamentos.

Se comprende fácilmente que «los intereses condicionantes», al no ser sino el sistema que sostiene el interés social global, no podrá tomarse por el todo, y no tienen ninguna razón para predominar en todo encuentro con otros intereses que se hallan en la Sociedad. Su prioridad no se manifiesta sino en la medida en que son amenazados. El margen de preferencia a favor del Bien Común se acrecienta bruscamente cuando el edificio social está en peligro, lo que expresa el adagio *salus populis suprema lex*; por el contrario, sería absurdo en los tiempos de prosperidad preferir un suplemento de garantía del Bien Común al libre desenvolvimiento de los diversos intereses que se forman en la Sociedad.

VARIEDADES DE LA AMISTAD SOCIAL

La noción de amistad social ha dominado nuestra discusión. Pero no ha sido puesta en claro, omisión que sin duda se justifica por las dificultades encontradas. El pensamiento político está tan fuertemente influido por los maestros griegos, que viene naturalmente a la mente imaginar la amistad social tal como las instituciones de la ciudad griega tendían a forjarla. En la ciudad griega todo pugnaba por establecer y mantener la mayor semejanza posible entre los ciudadanos. Este era sobre todo el caso de Esparta, la comunidad griega más típica, la más invariable y paradójicamente la más admirada por los filósofos de las ciudades más progresivas. El molde de la educación recibida en común, la presión incesante de la opinión, hacía y mantenía a los ciudadanos conforme al tipo espartano; la no conformidad se presentaba al mismo tiempo como algo ridículo y culpable.

Lacedemonia ha ejercido sobre los mejores espíritus una seducción difícilmente comprensible. La posteridad ha aceptado generalmente la tesis de los «laconizantes» atenienses, según la cual todo lo que las otras ciudades griegas, y sobre todo Atenas, se han separado del tipo espartano, era vicio y degeneración, lo que fue admitido principalmente por Rousseau. Por consiguiente, el modelo de la amistad social sería el de Esparta, es decir, que era necesario que los ciudadanos fueran vaciados en un mismo molde. Esta concepción de la amistad social está en contradicción directa con el desarrollo de la personalidad humana. Periódicamente el espejismo espartano viene a inspirar esfuerzos sistemáticos de organización del conformismo, que se presentan como revolucionarios. Una y otra vez los espíritus seducidos por este espejismo son inconscientes de la afinidad de su doctrina con el conformismo rutinario de la ignorancia conservadora. Si se les escuchara, se institucionalizaría, en provecho de una rutina que quieren instaurar, esta exigencia de conformismo que es inmanente a la opinión vulgar.

Cuanto más antigua, amplia y compleja es una sociedad, menos se debe esperar encontrar en sus miembros la repetición armoniosa de un perfil individual típico. Menos, pues, puede descansar la amistad sobre el simple parecido. Y todo esfuerzo por restablecer o instaurar esta semejanza, será necesariamente tiránico. Es preciso, pues, buscar a la amistad social otros fundamentos que la uniformidad. Uno de estos medios es la idolatría. A medida que los hombres, muy numerosos y deferentes, no se encuentran ya naturalmente al unísono, puede unirles el amor de una misma entidad. Así ocurre con la personificación de la patria. Existe mucha menos diferencia de la que se cree entre las religiones nacionales

sumerias y asirias y el nacionalismo moderno, por tratarse en todo caso de una personificación del conjunto que se hace objeto de un culto religioso. No ocurre siempre que esta idolatría robustezca la amistad social, ya que es posible que algunos ciudadanos que creen que el dios nacional quiere ser servido de tal y tal manera, odien a sus compatriotas que no sirven al ídolo de esta forma, ya sea por tibieza, ya por diferencia de concepción. La idolatría nacional está particularmente expuesta a la disensión de las sectas: muchas luchas interiores deben su intensidad mucho menos a conflictos de ambiciones y de intereses que al fanatismo que se les infunde por concepciones opuestas del ídolo nacional.

En realidad, la amistad social se favorece por la presencia en todas las conciencias de un mismo cuadro de referencias, cuadro construido con elementos muy complejos, en el que entran por igual menudos ritos y grandes símbolos. La construcción de este cuadro es obra de la vida en común, el efecto de enseñanzas y experiencias compartidas: se trata en realidad de la cultura de un pueblo. Pero una cosa es reconocerle a esto la suprema importancia y otra muy distinta formular recomendaciones prácticas a este respecto. Si el magistrado debe conocer el valor de esta cultura común, tiene las mayores probabilidades del mundo de no hacer más que tonterías si se propone ya sea enriquecer ya preservar este edificio, demasiado sutil para encontrarse bajo su jurisdicción. En resumen, creemos acertado descubrir que la amistad social debe ser en su más alto grado objeto de preocupación para el magistrado; pero, por otra parte, encontramos dificultad en formular los medios concretos que le pertenecen para promover esta amistad. No hay que sorprenderse porque ella debe desarrollarse por sí misma merced a los cambios entre los hombres, supuestos que estos cambios se filtren de forma que las acciones perjudiciales se impidan mientras sea posible. Por esta filtración, que es lo esencial del arte político, se acrecienta la confianza mutua de los hombres, y al no estar cada uno acostumbrado a no recibir de los demás sino servicios, las posibles injurias se encuentran detenidas en el camino: es el papel del Derecho.

Los «Se»

Cuanto más amplia y evolucionada es una Sociedad, menos el clima de confianza que debe siempre reinar entre sus miembros para que puedan hacerse el mayor número de servicios posibles; puede ser fruto de un espíritu de comunidad que la ampliación del círculo y la diversificación de las personalidades tienden a disipar. El clima de confianza viene entonces a descansar de manera creciente sobre las seguridades dadas por el Derecho. Yo no sé nada de Primus, a quien soy en realidad indiferente. Ninguna simpatía personal, ningún sentimiento de que yo soy «de los suyos» le inclinará a una determinada conducta respecto a mí, sino solamente el sentimiento abstracto de la obligación en sí. Las concreciones de este sentimiento dependerán de lo que él crea deber a los demás en general, de lo que juzgue digno de su *persona*, en fin, de las prescripciones del Derecho positivo y de la opinión.

Es evidente que Primus será un interlocutor tanto más seguro cuanto más le recomiende una religión universal el cuidado hacia sus semejantes, y cuanto más le ate a sus compromisos explícitos o implícitos un honor social más riguroso. Es evidente también que la claridad y precisión del Derecho, así como todo lo que contribuye a su respeto, procurarán desde luego el sostenimiento de las relaciones mutuas. Hay que convenir que la seguridad de las relaciones sociales en un círculo muy amplio y en un estado de diversidad muy avanzado no puede descansar en la íntima comunión que reina en un pequeño grupo de existencia. No siempre se sacan de esto las últimas consecuencias.

Por ejemplo, debería reconocerse como evidente que «Se» pueden tener tantas más «cosas» en la indivisión cuanto más reducido y homogéneo es el «Se», y tantas menos cuanto más numeroso y más diverso. En el ámbito doméstico, en la pequeña familia, hay pocas cosas que sea necesario rotular exactamente como atributos de tal o tal miembro; lo mismo ocurre tratándose de «intereses»: no es indispensable precisar en quien recaerá el cuidado y el poder de decidir cómo se dispondrá de ellos. Pero cuanto más «Se» llega a ser numeroso y dispar, resulta más indispensable precisar a quién se atribuye cada «cosa» y a quien corresponde cada decisión. No nos es ya permitido suponer que Secundus y Tertius dejarán el uso de tal cosa a Primus desde el momento en que le es útil, ni que Secundus y Tertius estarán de acuerdo con Primus sobre la decisión a tomar en tal o cual materia. Es, pues, oportuno que los poderes de disponer y de decidir estén exactamente distribuidos. Si en un momento dado hubiera que decidir sobre cómo repartir todas las cosas y todos los objetos, está claro que en aquel momento existiría indivisión, y como se ha visto que la indivisión daría lugar a desacuerdo, no habría ya nunca acuer-

do sobre el mejor reparto de esta indivisión. Es, pues, necesario que no se presente nunca la ocasión de este reparto general, que todas las cosas sean consideradas como ya repartidas, y que no pueda intervenir la disputa más que en punto de detalle. Esta proposición está unida a la que hemos ya enunciado, a saber, que el problema general de una Sociedad no es, como tal, en absoluto pensable y soluble: es lo que veremos de nuevo en el capítulo de la Justicia.

Querer volver a la indivisión en los bienes y en las decisiones en une estado social evolucionado, es pretender aplicar un régimen primitivo, conveniente cuando un pequeño grupo muy unido está inclinado a determinar el destino de los objetos y movimientos comunes de manera unívoca; pero que no resulta ya adecuado cuando la diversidad del conjunto humano y la oposición de designios que en él se establecen exigen que las cosas y las decisiones estén exactamente atribuidas. Esto resulta del primitivismo, que es la enfermedad mortal de las civilizaciones, en cuyo seno se aspira siempre encontrar la unidad y la simplicidad de las sociedades muy pequeñas, para las que, según dice Bergson, ha sido hecho el hombre, y en el seno de las cuales, en todo caso, ha vivido hasta tiempos relativamente muy recientes.

La nostalgia del pequeño grupo

El método empleado aquí no es didáctico en absoluto: el maestro eleva la inteligencia para enseñar por encima del sujeto, y ello le hace abarcar de una mirada todo el mapa en relieve. No siendo maestro en la materia, sino solamente explorador, hemos caminado y hecho caminar al lector a la manera de las hormigas, que, al encontrar un obstáculo, buscan por aquí y por allá un paso que les vuelva a su orientación, recobrándola lo mejor que pueden. Nosotros buscamos una noción clara del Bien Común que pueda servir de punto de referencia al magistrado, a fin de conocer si una determinada decisión le aparta o le aproxima a él. Un tal criterio nos venía dado si tuviéramos en la mente una idea del estado social ideal que se trata de mantener o procurar; pero, por el contrario, es indudable que toda visión de este género resulta nefasta, y lleva a los que la sustentan a ocuparse totalmente de la Sociedad para hacerla semejante al modelo, lo cual es tiranía.

Los bienes tan diversos que los hombres pueden hacerse en el transcurso del tiempo por el mutuo comercio se nos presentan de manera

creciente, no como una serie convergente cuya fórmula se podría encontrar, sino como una serie divergente no totalizable. Y el Bien Común nos ha parecido consistir en las condiciones de desarrollo de esta serie indefinida. El estado de confianza entre compañeros se ofrece a nuestro espíritu como la más evidente de estas condiciones. Pero hemos caído ahí en grandes dificultades, aun cuando hemos tenido el consuelo de alcanzar una teoría clásica.

Hemos encontrado una contradicción entre la afirmación de este estado de confianza y el desarrollo indefinido de las relaciones entre los hombres, ampliación de su área y diversificación de su contenido. ¡Contradicción, pues, entre los efectos buscados y su condición! Esta contradicción ha sido gradualmente aclarada: la búsqueda de un clima de confianza suscita en los espíritus la imagen de un círculo estrecho y cerrado de vecinos muy parecidos, apasionados vivamente por un tipo que cada uno se esfuerza en realizar y muy orgullosos de un *quid commune* que todos quieren mantener. Esta imagen se encuentra en nosotros extraordinariamente viva alimentada por dos fuentes. Una es la tradición clásica: lo que los autores griegos, casi sin excepción, y luego la mayor parte de los autores latinos, nos han presentado como bueno y admirable: Esparta. No nos corresponde aquí recordar el cómo ni investigar el por qué la Ciudad en la que sus instituciones desempeñaban el papel de murallas ha llegado a ser objeto de elogios desmedidos [39] hasta en Atenas, entonces adversaria. Esta «Laconomania» [40] entró por Platón, Jenofonte, Polibio, Plutarco y muchos otros, en la «herencia clásica», llegando a exaltar a generaciones de estudiantes, de lo que es Saint-Just un resultado evidente [41].

Autores y actores políticos citados en sentido adverso, reaccionarios

[39] Es necesario leer, a este respecto, un libro muy importante poco conocido: *Le Mirage Spartiate, Étude sur l'Idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'Origine jusqu'aux Cyniques*, por F. OLLIER. París, 1933. Arroja mucha luz sobre el estado de los espíritus en Atenas alrededor de la Guerra del Peloponeso.

[40] El término es de Aristófanes: «todos los hombres eran laconómanos, dejaban crecer sus cabellos, soportaban el hambre, iban sucios, hacían el Sócrates, llevaban cayados...», citado por OLLIER, pág. 211.

[41] Stendhal tiene de ello fuertes rasgos.

y revolucionarios, presentan entre sí afinidades que no se pueden poner de manifiesto sin provocar en ellos o en sus discípulos una violenta irritación. Un principio de estas afinidades se encuentra en la imagen de Esparta que cultivan por igual.

Pero hemos apuntado dos fuentes del anhelo de una comunidad reducida: una de ellas se encuentra en la tradición clásica; la otra se halla en las necesidades psicológicas del hombre, que tiene la nostalgia de la tribu. Nadie comparte la opinión emitida por Rousseau de que la especie humana era «mejor, más sabia y más dichosa en su constitución primitiva; y ciega, miserable y mala a medida que se aleja de ella» [42]. Pero casi todo el mundo desea subconscientemente recobrar el calor del grupo primitivo; los psicoanalistas dicen que el hombre echa inconscientemente de manos el seno materno; sea o no verdad, resulta evidente que añora inconscientemente el seno social en que ha sido formado, la pequeña sociedad estrechamente unida que ha sido el seminario de la especie. Esta añoranza inconfesada es el origen de casi todas las Utopías, tanto revolucionarias como reaccionarias; de todas las herejías políticas de izquierda y de derecha.

Quizá sea oportuno aludir aquí al mito de Anteo. Este personaje mitológico recobraba fuerzas al tocar tierra: también es evidente que el hombre, cuando logra recobrar una pequeña sociedad muy unida, obtiene de ella fuerzas extraordinarias: he ahí el origen común de resultados muy diferentes: el de los «equipos» comunistas, y también el de la aristocracia inglesa formada en escuelas de tradición espartana.

Nos encontramos de esta forma abocados a tres conclusiones. En primer lugar, la pequeña sociedad, como medio originario del hombre, resulta para él infinitamente envidiable; también es cierto que en ella acumula fuerzas; pero, en fin, toda tentativa para dar los mismos caracteres a una gran sociedad es utópica [43] y lleva a la tiranía. Admitido esto,

[42] *Rousseau juge de Jean-Jacques.* Tercer diálogo.

[43] Rousseau ha sido en esto de una sabiduría incomprendida por sus discípulos: «Su objeto no puede ser devolver a los pueblos numerosos, ni a los grandes Estados a su primitiva simplicidad, sino solamente detener, si es posible, el progreso de aquéllos cuya pequeñez y situación les han preservado de una marcha tan rápida hacia la perfección de la sociedad y hacia la ruina de la especie». Ibídem.

parece que el Bien Común de la confianza recíproca no puede buscarse, a medida que las relaciones sociales se extienden y se diversifican, en los medios inspirados por el modelo de la pequeña sociedad cerrada que no puede sino extraviar el espíritu.

Sociedad cerrada y agrupación abierta

Estas conclusiones [44] eran previsibles. En el curso de esta investigación hemos opuesto, hace ya largo tiempo, dos esquemas de relaciones sociales. Habíamos imaginado trazar líneas a partir de Primus, representando todos sus vínculos con otros individuos llamados, por el hecho de sus relaciones con Primus, «vecinos de Primus». Luego otras líneas, a partir de cada uno de estos vecinos de Primus, representando cualquiera de sus relaciones; después, a partir de estos vecinos de segundo grado, otras líneas, y así sucesivamente. Y habíamos distinguido dos casos: a medida que se repite este proceso, o bien se vuelven a encontrar de manera creciente las mismas personas, y entonces se trata de una sociedad cerrada, o bien son siempre nuevas las personas que se encuentran, y se trata de una agrupación social abierta. Supongamos arbitrariamente que cada persona tenga cien «vecinos» en el sentido indicado. En el tercer grado de mi operación —contados los vecinos de los vecinos de mis vecinos— tendré un millón de lazos; pero yo puedo muy bien no tener en total sino menos de mil personas (caso de la sociedad cerrada), lo mismo que puedo tener muchas más de cien mil (caso de un cuadro social abierto). Todavía se puede complicar más la operación y acentuar el contraste repitiendo la operación en varias épocas diferentes, en cuyo caso el número total de personas afectadas permanecerá invariable en el caso de la sociedad cerrada, pero aumentará en el otro caso.

Resulta inmediatamente evidente que la situación de Primus es completamente diferente, según que esté situado en una agrupación cerrada o en una agrupación abierta. En el primer caso, al estar estrecha-

[44] A medida que se han ido deduciendo para nosotros, hemos sentido mejor la fuerza de la obra de Bergson: *Les deux Sources de la Morale et de la Religión.*

mente ligados entre sí sus compañeros, sus acciones respecto a cada uno son conocidas y discutidas por los demás, se encuentra rodeado de un círculo coherente y estable de jueces al que le es necesario merecer buena opinión. Este círculo, por otra parte, le sugiere con fuerza lo que debe hacer respecto a cada uno. De esta forma cada relación individual que tiene con uno de sus compañeros toma el carácter de una relación con el círculo entero. Al estar contenidas todas sus relaciones en este círculo, éste reviste a los ojos de Primus una importancia vital; no sabría existir fuera de este medio.

Siendo ésta la situación, se ve que nos es necesario indagar por qué medios deberán las autoridades mantener la regularidad de las conductas y el clima de confianza. Todo ello se mantiene por sí mismo, y la dificultad que experimentarán las autoridades surgirá más bien del empeño que pueden tener en proteger eventualmente una conducta aberrante (ya aparezca buena o mala para un espectador exterior) contra la censura violenta de la opinión. En razón de la estabilidad propia de una tal Sociedad, podrá ocurrir muy bien que las originalidades felices no encuentren salida sino merced a una inmoralidad de las autoridades, de suerte que la corrupción y el progreso aparecerán unidos, lo que permitirá a los autores en el futuro condenar una decadencia de la que han salido.

Totalmente distinta es la situación de Primus en el seno de una agrupación abierta. Sus relaciones con Alienigenus no interesan a ninguna de las personas con las que tiene relaciones, habituales u ocasionales, y que no están relacionadas entre sí. Ninguna coacción de la opinión se ejerce sobre Primus para que actúe de tal o tal manera con Alienigenus: nadie sabrá nada. Pero, por otra parte, Alienigenus no presenta a Primus ninguna realidad sensible: no es más que un nombre sin rostro. La conducta de Primus en esta ocasión va, pues, a depender de su sentido moral —que no puede ser aquí un simple reflejo de la opinión tribal— y de las garantías del Derecho.

Pero esto no es todo. Nuestro personaje, situado en una agrupación cerrada, tenía de «la Sociedad» una idea clara y sensible. Es el microcosmos bien definido, en cuyo seno se sitúan todas sus relaciones. No amar este microcosmos sería no amar las condiciones de su propia vida. Volvamos a situar ahora a Primus en la agrupación abierta: «la Sociedad» se convierte en una moción abstracta e indefinida. Se podía ver la Sociedad lacedemonia en sus banquetes; pero no se sabría *ver* nuestra Sociedad, e incluso seríamos incapaces de decir lo que abarca: ¿se trata de la sociedad francesa, europea u occidental? En ningún caso se pueden indicar ni su extensión ni su comprensión exactas. En el seno de una agrupación abierta, las diferentes relaciones mantenidas por Primus con individuos muy diferentes no se reúnen de ninguna forma en su espíritu bajo el título común de «relaciones con la Sociedad». Se puede, por otra parte, observar en el hombre contemporáneo, que se siente impulsado a clasificar como relaciones personales todas aquellas de las que está contento, que suponen un calor afectivo, a calificar de relaciones sociales todas las que no le satisfacen o le resultan gravosas. Se dice corrientemente: «No puedo comer con los amigos; tengo un compromiso social». Las relaciones «con la Sociedad» son entonces el pago de nuestras relaciones, al privarnos de aquellas que nos satisfacen. Por este hecho, la Sociedad se presenta al sentimiento como algo que pesa sobre nosotros, aunque en realidad nos lleva.

La Sociedad aparece así como algo pesado y confuso, sin forma y sin rostro, que puede ser maldita, según la moda romántica, o se pueden invocar creencias contra ella, según la moda moderna; pero en todo caso no se encuentra en absoluto representada en los espíritus, no se le quiere de ninguna forma, de tal modo que todos los socialistas han tenido forzosamente que darle aspectos nacionales. De ahí se sigue que las condiciones de desarrollo del estado social ni se presentan espontáneamente al espíritu ni cautivan la sensibilidad, y que el Bien Común de la Gran Sociedad no interesa vivamente más que a una pequeña parte de sus miembros. No es esto el resultado de un egocentrismo fundamental de los otros miembros, los que, por el contrario, son capaces de sacrificarse en conjuntos más reducidos, más coherentes, más tangibles.

Nuestra época es como la mujer de Lot. Se vuelve hacia las formas de vida social en cuyo seno el hombre ha tomado el aspecto con que le conocemos; el desarrollo de una agrupación social universal es una prodigiosa aventura que no puede dejar de suponer graves inconvenientes. Desde todas partes y bajo las banderas más diversas, ha sido dada la señal de una vuelta a las formas de vida tribal. Es posible que la aventura intentada fracase, pero parece insensato no darse cuenta que en ella está el progreso.

IV. LA JUSTICIA

La Justicia ha sido presentada en todos los tiempos como la clave de la bóveda del edificio social. Actuando con justicia unos con otros, los ciudadanos mantienen el clima de confianza y de amistad que es el principio para una cooperación fácil y fructuosa. Actuando con justicia hacia todos y cada uno, la autoridad pública logra la confianza y el respeto que la hacen eficaz. La autoridad encuentra reunidos en su justicia el fin y los medios de su actividad. El cetro y la mano de Justicia son los atributos tradicionales del monarca, estrechamente unidos: es necesario ser fuerte para ser justo —para resistir a las presiones que le harían tomar decisiones injustas—, y su justicia aumenta su crédito, de donde saca su fuerza.

La preocupación por la justicia es, pues, la preocupación política por excelencia, y hay que felicitarse de que «la Justicia Social» sea la obsesión de nuestro tiempo. Pero no parece, sin embargo, ser un principio de concordia, sino más bien de división. Su «realización» o su «conquista» son predicadas por los intelectuales, y los grupos políticos se disputan el honor de dirigir esta cruzada. Porque la empresa se concibe como una lucha contra fuerzas hostiles a esta Justicia, de la que sus campeones creen tener una idea clara. Desgraciadamente, no es la misma en todos ellos. De suerte que se ve a la Sociedad dividirse y deshacerse en nombre de la Justicia que debe armonizarla y hacer que reine en ella la paz.

A QUÉ O A QUIENES CONVIENE LA JUSTICIA

Todas las definiciones clásicas testimonian que la Justicia se concebía como residiendo o debiendo residir en las almas. Así, las Instituciones de Justiniano: «La justicia es una firme y perpetua voluntad de dar a cada

uno su derecho» [45]. La justicia aparece, pues, como una manera de ser de la voluntad. Santo Tomás vuelve a encarecer: «La justicia es un hábito que mantiene en nosotros una firme y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho» [46]. Sigue así a Aristóteles, para quien «la justicia es el estado moral del hombre justo, que le hace apto para elegir con justicia, en materia de atribuciones, entre sí y otro o entre otros dos» [47].

De esta forma se concibe la Justicia como una disposición del hombre, arraigada en un hábito, una virtud. Pero la Justicia de que hoy se habla no es ya esta virtud del alma, es un estado de cosas. La palabra no sugiere ya al espíritu una cierta manera de ser de los hombres, sino una cierta configuración de la Sociedad; no se aplica ya a actitudes personales, apunta hacia ordenaciones colectivas. En lugar de pensar que las relaciones sociales se mejoran por la justicia en los hombres, se piensa, por el contrario, que la instauración de una justicia en las instituciones produce un mejoramiento en los hombres. Esta inversión pertenece al estilo del pensamiento moderno, que hace que lo moral esté dominado por lo circunstancial.

La Justicia de que ahora se trata no es, pues, un hábito que cada uno debe adquirir, y tanto más cuando más poder se tiene, sino una organización, un arreglo de las cosas. De esta forma, la primera parte de las definiciones clásicas, la que liga la justicia al hombre, no se encuentra ya en las preocupaciones modernas, que vinculan la justicia a la Sociedad. Ya no se dice, siguiendo a Aristóteles, que la justicia es la actitud moral del hombre justo, o con los jurisconsultos, que es una determinada voluntad, porque lo que de esta forma se pone por delante es la disposición íntima. Por tanto, la Justicia que se preconiza no es una cualidad de la acción del hombre, sino una cualidad de la configuración, de la geometría social, obtenida por cualquier medio. «La Justicia» es independiente de la existencia de «justos».

Se quiere establecer «lo que es justo», y se imagina que la dificultad se encuentra enteramente en la ejecución: en cuanto a la concepción de lo Justo, no se duda en absoluto en poseerla. Sin embargo, se pueden formar ideas muy diferentes, y por eso los sabios han tratado a la justicia como una manera de ser de los agentes morales, más bien que como una organización de la que se posee el secreto. Tratándose de esta organización, importa aclarar al sujeto, ¿qué organización puede llamarse justa? Veamos si la definición clásica puede ayudarnos aquí, dejando a un lado lo que dice del sujeto para quedarnos solamente con lo que enuncia en cuanto a «lo que es justo», es decir, *tribuere jus suum cuique o reddere suum cuique.* Si quiere uno interesarse sólo por el estado de justicia, se pude hacerle consistir en el *suum cuique*; pero entonces se plantea la cuestión: ¿qué es este *suum*? Diferentes direcciones se ofrecen al espíritu.

[45] *Divi Justiniani Institutionum. Liber Primus,* título 1.º: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.*

[46] *Summa Theologica, Questio* LVIII: *De Justitia: Institia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit.*

[47] *Etica a Nicomaco,* libro V. 113 4.ª

Primera concepción de la Justicia: el respeto de los derechos

La concepción más simple del *suum* es la que sugiere el verbo *reddere,* al que se encuentra habitualmente asociada; implica la idea de restitución, de restablecimiento: «Si encuentras extraviados el buey o el asno de tu enemigo, se los devolverás» [48]. Lo «Suyo», que es necesario dar a cada uno, es esencialmente lo que tenía y de lo que ha sido privado sin justa causa.

Aquí la Justicia es conservadora, restauradora. El dativo está determinado por el genitivo y el ablativo: esto es de Pedro, le ha sido quitado a Pedro, dádselo a Pedro. Esta moneda lleva la efigie de César, proviene de sus talleres: *Redde Caesari.* Se puede dividir esta Justicia en tres partes: injusticia es la agresión contra Pedro para quitarle lo que es suyo; injusta es también la codicia de lo suyo: «No envidiarás la moneda de tu vecino, no codiciarás la mujer de tu prójimo vecino, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que es suyo» [49]. Justa es la defensa de lo suyo por parte de Pedro contra la agresión de otro; justa, en fin, la restitución de lo que Pedro ha perdido. De esta forma la Justi-

[48] *Ex.*, 23, 4.

[49] *Ex.*, 20, 7.

cia aparece como un respeto de lo que se atribuye a cada uno, y un respeto activo. Hay que hacer notar, a este respecto, que «la defensa de la viuda y del huérfano» ha sido antiguamente entendida no como la atribución a éstos de derechos nuevos en tanto que viuda y huérfano, sino como la defensa de cualquier derecho que les pertenezca y que la debilidad de la viuda o del huérfano les haga incapaces de defender por sí mismos.

Esta concepción conservadora de la Justicia es la que ha sido incorporada en el Pacto de la Sociedad de Naciones y, después, en la Carta de las Naciones Unidas. Tratándose de las naciones, se ha querido garantizar a cada una, tanto a la débil como a la fuerte, el goce tranquilo de lo Suyo, condenando moralmente la agresión y haciendo un deber para las naciones asociadas el intervenir para mantener o restablecer a la nación atacada en la posesión de lo que le haya sido disputado o quitado.

La Justicia aparece, pues, en primer lugar, como conservadora y restauradora. Cada vez que restablece los límites y castiga el acto que los ha derribado o desplazado, se consolidan todos los límites existentes. En este sentido se debe decir que mantiene el estado social que, sin tal garantía de lo existente, se disuelve. Se debe decir también que la falta, por parte de la autoridad pública, de una pronta y severa represión de los atentados contra los derechos existentes, es el mayor vicio de que es capaz la autoridad.

PRESTIGIO DE LA NOCIÓN CONSERVADORA

La idea de que la Justicia consiste en mantener los derechos existentes repugna a nuestra época. Lo que se considera justo es la creación de derechos. ¿Pero cuáles serán los derechos justos? Si se sabe ser justo con referencia a los derechos de cada uno, ¿a qué habrá que referirse para crear los derechos? La conciencia que se tiene de esta dificultad se manifiesta en la forma que habitualmente revisten las peticiones de derechos.

Durante todo el Antiguo Régimen, las exigencias nuevas que pretendían abrirse paso, se presentaron so color de «restablecimiento de antiguos derechos, franquicias y privilegios». Cuando se ha querido cambiar la Constitución francesa, se ha hecho referencia a las míticas constituciones de un mítico Pharamond. Incluso hoy día las demandas de nuevos derechos se titulan «reivindicaciones». Palabra que designa, como es sabido, la reclamación de algo que os pertenecía y os ha sido quitado.

Los innovadores más audaces usan instintivamente la referencia al pasado y presentan lo que desean como el restablecimiento de lo que ha sido. Este instinto conduce a extravagancias como la de los profetas del comunismo, evolucionistas para quienes el hombre asciende de bruto a cooperador consciente, y que, sin embargo, han creído fortalecer su recomendación del comunismo como estadio final de la organización humana dedicándose a probar que había sido éste el estado primitivo. Tales actitudes atestiguan que se busca siempre inconscientemente el refuerzo de una postura propiamente «reivindicativa», en virtud de una convicción íntima que se podrá hacer sentir como Debiendo-Ser lo que se ha podido presentar como Habiendo-Sido; pues una instauración de derechos será tanto más fácilmente aceptada cuando más se logre darle aspecto de restauración de un antiguo estado de hecho.

Si lo que se pretende no tiene precedente conocido, se le puede encontrar en la Prehistoria. La invención de un «estado de naturaleza» sobre el que fundar las reivindicaciones, fue el gran recurso de los autores del siglo XVIII; la idea de una situación primitiva a la que se trata de volver, explotación laica de la noción religiosa del Pecado original, no tiene valor positivo en los dominios a los que se la aplica.

Acabamos de constatar una actitud muy general de presentar las demandas de derechos bajo formas de «reivindicación». Es porque se encuentra mucha dificultad en definir lo justo desde el momento en que no hace referencia a lo Consuetudinario. Resulta clara la noción de mantener lo que está establecido, atribuido. Justo es el respeto, justa la salvaguardia de los derechos. ¿Cuáles? Los que están en vigor. Hacer justicia, en este sentido, es mantener. Tal era el juramento real: «En cuanto a mí, en tanto que sepa y pueda, con la ayuda de Dios, honraré y mantendré a cada uno de vosotros según su rango y dignidad...» [50].

Nada es más necesario al comercio de los hombres que esta justicia que conserva, y sólo pide como título para Ser el Haber-Sido. Pero, con toda seguridad, esta Justicia no es de ningún modo la que quieren esta-

[50] Citado por MAY, *Maximes du Droit Public français*, Amsterdam, 1775, t. I. *Et ego, quantum sciero, et rationabiliter potuero. Domino adjuvante, unumquemque vestrum secundum ordinem et personam honorabo et salvabo; et honoratum ac salvatum absque ullo dolo, ac damnationem vel deceptione conservabo; et unicuique competentem legem et justitiam conservabo...»*, etc.

blecer los reformadores. Es una justicia más perfecta, en la que los derechos se fundan en la razón y no sobre la antigua posesión. Se encuentra en ello dificultades que hacen que se busque apoyo en la ficción de una «conservación». Veamos estas dificultades.

Segunda concepción de la Justicia: el orden perfecto

Lo que se califica de «justo» hoy día es más bien un orden (en el sentido de ordenación) que una disposición o una acción. ¿Cómo declarar que un orden es justo o injusto, si la Justicia consiste en mantener un orden existente? Pero la Justicia ya no consiste en eso: consiste en la realización de un orden objetivamente justo. ¿Qué orden es objetivamente justo? El que se «ajusta» a un modelo que se tiene en la mente. Se dirá que algo es «injusto» en la medida en que la representación que tenemos de ello se aparte del esquema de un orden justo que es familiar a nuestro espíritu. Observemos, para volver sobre ello más tarde, que esta segunda concepción de la Justicia tiene por lo menos de común con la primera que en una y otra se busca una conformidad: en el primer caso, conformidad con un modelo real; en el segundo caso, conformidad con un modelo ideal.

Nuestro segundo sentido de la palabra «justo» es muy claro. Se trata de una coincidencia de lo que es con lo que se estima que debe ser. Bastan entonces dos condiciones para que «lo Justo» sea bien conocido de todos. Que todos tengan en el espíritu el mismo esquema de lo que debe ser y la misma representación de lo que es. Entonces se encontrarán perfectamente definidos los cambios que es necesario imprimir al orden existente para realizar el orden ideal. Desgraciadamente, los espíritus no se ponen de acuerdo, ni sobre la representación de lo que es, ni sobre el esquema de lo que debe ser. Si los derechos se miran como debiendo ser atribuidos, el reparto que es necesario hacer de ellos no se presenta a todos los espíritus con una evidencia imperativa. En realidad, los modelos que se tienen en el espíritu reflejan preferencias subjetivas. De suerte que el empleo de la palabra Justicia para designar el establecimiento de un orden mejor, implica una ambigüedad esencial. Será fácil ponerse de acuerdo en que es necesario reemplazar el orden existente por un orden mejor; pero el acuerdo que se pide acerca de la consistencia de este orden mejor, en realidad, no se encuentra, de manera que no se está de acuerdo más que en cambiar y no sobre lo

que ha de hacerse. Se repudia la referencia al pasado y no habrá acuerdo sobre ninguna otra cosa. Es la observación repetida muchas veces por Montaigne: «Es muy fácil acusar de imperfección a un gobierno, porque todas las cosas mortales están llenas de ellas; es muy fácil producir en un pueblo el desprecio por sus antiguas observancias; nunca existe alguien que emprenda esto y no lo consiga; pero restablecer un estado mejor en el lugar del que se ha destruido, de esto, muchos de los que lo han emprendido se hastiaron» [51].

Pascal manifiesta su escepticismo de manera mucho más terminante: «La justicia es lo que está establecido; y de esta forma todas nuestras leyes establecidas serán necesariamente tenidas por justas sin ser examinadas, ya que están establecidas» [52]. Fuera de esto no hay acuerdo posible: «La justicia es objeto de disputas» [53]. «El arte de criticar y turbar los Estados es alterar las costumbres establecidas escarbando hasta sus raíces a fin de poner de manifiesto su falta de justicia. Es necesario, se dice, recurrir a las leyes fundamentales y primitivas del Estado abolidas por una costumbre injusta. Es éste el modo más adecuado para echarlo todo a perder; nada habrá justo para esta comparación» [54]. Pascal lo precisa con fuerza: «Nunca, siguiendo solamente a la razón, es por sí mismo justo» [55].

Si nada es por sí justo, no se sigue de aquí, tengámoslo muy presente, que un individuo o un príncipe no pueda actuar con justicia. Este escepticismo no afecta a la virtud de la justicia; pero a la idea de un Orden que encarna la justicia, le alcanza de lleno.

La autoridad de Pascal sirve para disipar la ilusión de que el Orden Justo se presenta al espíritu de una forma natural. Pero no estamos obligados a concederle que lo Justo no se puede encontrar. Admitiremos que no es evidente. Y esto será ya un descubrimiento para muchos de nuestros contemporáneos.

51 MONTAIGNE, *Essais*, libro XI, cap. XVII. Ed. Hachette, 1951.
52 *Pensées*, art. VI: pensamiento 6. Ed. Havet, pág. 73.
53 *Idem*, pensamiento 8.
54 *Pensées*, art. III: pensamiento 8.
55 *Ibídem*.

Si la Justicia debe ser identificada con otras cualidades de las ordenaciones sociales

Si la Justicia es una cualidad que buscamos en los ordenamientos sociales, y nos resulta difícil hacernos de ella una idea clara, existe la gran tentación de identificarla con cualidades claramente concebibles de las ordenaciones sociales.

Por ejemplo, entre las configuraciones sociales, ¿no las hay que presentan una estabilidad natural, de forma que si se pretende deshacer esta configuración tiende a reconstruirse? Una configuración de este tipo representa un estado de equilibrio estable. Si posee esta propiedad, es ciertamente preferible, en igualdad de condiciones, a una configuración que no la posea. Si se niega el derecho a escoger entre dos ordenamientos, sostenidos ambos por preferencias subjetivas, a un ordenamiento que tenga la cualidad de la estabilidad se le puede atribuir una superioridad objetiva. Se puede estar tentado de decir que una configuración así es «justa». Pero como su cualidad queda suficientemente expresada con el término «estabilidad», no se ve lo que se ganaría lógicamente en hacer jugar a la palabra justicia el papel de un sinónimo inútil.

Se puede adelantar una cuarta concepción de la Justicia, que tiene también un carácter objetivo, aunque esta objetividad sea instrumental, condicional. A condición de que tengamos una idea del Bien de un conjunto, la configuración interior que le consiga su mayor Bien propio, será la mejor. Por ejemplo, tratándose de un ejército cuyo fin es exactamente conocido, la victoria, la configuración que haga a este ejército más adecuado para realizar su fin, es la menor; la realización, el mantenimiento o restauración de esta configuración o forma deben desearse por cualquiera que se proponga el Bien propio en este conjunto, y este deseo manifiesta la virtud de la justicia respecto al conjunto dado y a su fin determinado. Sin embargo, lo que quiere el servidor de este conjunto y de este fin, precisamente en tanto que servidor, podrá ser declarado injusto por quien no es servidor de este conjunto o de este fin; o por quien, creyéndose servidor de este conjunto, no perciba claramente lo que es necesario para su fin. Y puede suceder, por ejemplo, que en general sea riguroso con elementos insubordinados, en interés de la victoria, y que su conducta sea considerada injusta por ignorancia de su necesidad en relación con el fin perseguido, o por indiferencia hacia este fin, dos supuestos evidentemente muy distintos. El segundo es con mucho el más interesante. Resulta claro que si la justificación de un acto es encaminar a un conjunto dado a un determinado fin, la aceptación de estos datos constituye el cuadro de referencia en cuyo interior hay que situarse para ponerse de acuerdo sobre la justicia de un acto. Se puede, por el contrario, negar esta justicia situando el juicio en otro cuadro de referencias: por ejemplo, si no considero a los soldados como miembros de un ejército que debe vencer a estar en disposición de vencer, sino como cabezas de familia. De ahí procede que las apreciaciones de la Justicia no tienen casi posibilidad de coincidir, si las apreciaciones no están fundadas sobre un sentimiento de una dependencia e intención comunes.

La Justicia, ¿simple conformidad con la regla establecida?

Muchos autores han estimado que era vana toda investigación «metajurídica» de lo Justo. Justo, han dicho, es lo que está de acuerdo con la regla conocida; injusto, lo que es contrario. La norma es el patrón de lo justo y de lo injusto, y no existen medios para medir el patrón mismo: no es posible decir que una norma es justa o injusta, porque ¿con qué comparar a la norma misma para decidir sobre ello?

Esta actitud intelectual conduce a consecuencias muy diferentes según que sea adoptada por teólogos y aceptada por creyentes, o bien tomada por filósofos y juristas incrédulos. Examinemos sucesivamente ambos casos. Todos los teólogos se pondrán de acuerdo para decir: «Justo es lo que está de acuerdo con los mandamientos divinos; injusto, lo que les es contrario». Pero unos piensan que lo que está ordenado por Dios es justo porque Dios lo ha querido así, y los otros, que Dios lo manda porque es justo. Para los últimos, lo Justo existe con anterioridad a todo mandato, incluso al mismo Dios; para los primeros, lo Justo no tiene sentido sino por la voluntad de Dios: sus mandamientos no se limitan a hacernos conocer lo que está bien y lo que está mal, sino que determinan lo que, a partir de estos mandatos, estará bien y estará mal. Establecidos con entera libertad, estos decretos habrían podido también ordenarnos lo que está prohibido y prohibirnos lo que está ordenado: no hay ninguna necesidad en los preceptos establecidos por el Todopoderoso, a quien nada podría determinar y que determina todo. De esta forma la teología admite dos puntos de vista cuyo contraste ha sido cla-

ramente formulado por Leibniz: en todo caso Dios ordena lo que es justo, pero esto ha sido ordenado porque es justo, o bien esto es justo porque ha sido ordenado. Los dos puntos de vista han sido sostenidos por los Doctores cristianos; pero en el seno del Cristianismo el primer punto de vista es el que en realidad prevalece [56]; por el contrario, en el Islam domina el segundo punto de vista.

En una sociedad creyente e impregnada de religiosidad, la idea general de que la justicia es conformidad con la norma establecida, determinará de manera necesaria y unívoca las leyes positivas deducidas de los mandatos divinos, y a las cuales se asociará un respeto derivado. La misma idea tendrá derivaciones muy diferentes en una sociedad no creyente o en una vida social profundamente laicizada. Al no ser la justicia más que la conformidad con las normas, no habrá en el orden social ningún medio para discutir la justicia de las normas. De la misma forma que una sociedad religiosa ha concebido la moralidad como la obediencia a las reglas establecidas por el Todopoderoso en la entera libertad de su poder, se deberá concebir la moralidad como la obediencia a las normas establecidas por el Príncipe de este mundo en la entera libertad de su soberanía. Pero entonces, en lugar de que lo Justo sea invariable y ciertamente conocido por medio de la casuística que se realiza sobre los decretos divinos, lo Justo será indefinidamente variable a merced de los cambios ocasionados por el Soberano. Es la tesis sostenida por Hobbes y criticada por Leibniz [57], y no hay espacio aquí para extendernos sobre este gran tema, que no es el nuestro, sino para subrayar que se pueden invocar grandes autoridades para poder declarar sin ningún sentido toda proposición de este tipo «tal norma es injusta», no existiendo más módulo de justicia que el de la norma misma.

[56] Cfr. la discusión por BAYLE, en *Réponse aux questions d'un Provincial, Opera,* t. III, págs. 408-409, y en GIERKE, *Les Théories Politiques du Moyen Age.* Ed. Jean de Pange, págs. 229-231. Cfr. también la obra capital de GEORGES DE LAGARDE, *La Naissance de l'Esprit Laïque au Moyen Age.* 6 vol., passim.

[57] «La justicia en Dios, dice M. Hobbes, no es otra cosa que el poder que tiene y que ejerce distribuyendo bendiciones y desgracias. Esta definición me sorprende: no es el poder de distribuirlas, sino la voluntad de distribuirlas razonablemente, es decir, la bondad guiada por la sabiduría, lo que constituye la justicia de Dios. Pero, dice él, la justicia no es en Dios como en un hombre, que no es justo sino por la observancia de las leyes hechas por su superior. M. Hobbes se engaña también en esto, como también Pufendorf, que le ha seguido. La justicia no depende en absoluto de las leyes arbitrarias de los superiores, sino de las normas eternas de la sabiduría y de la bondad, en los hombres como en Dios». LEIBNIZ, *Essais de Théodicée: Réflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes: De la Liberté, de la Nécesité et du Hasard.*

Sin embargo, es un hecho comprobado que los hombres atacan todos los días las normas existentes tachándolas de injusticia. A lo que los hombres de hoy responden que los hombres llaman injustas las normas que les desagradan, que lo que presentan como justo es lo que ellos desean, que «Justo» es el «título de majestad» que dan a su preferencia, pero que sus ideas de lo Justo son tan diversas como sus preferencias. De donde se concluye que se traduce la persecución de un fantasma, al llamar cada uno Justo lo que seduce su espíritu.

EL SENTIMIENTO DE LO JUSTO

Pero antes de concluir, ya que nos invitan a ello los positivistas modernos al decir que el nombre de «justo» no es más que un término de aprobación que cada uno aplica a su antojo, conviene examinar si no existe nada de común entre las estimaciones de lo Justo. Para hacernos palpable la ambigüedad de lo Justo, un autor sutil nos señala que una medida fiscal puede ser llamada justa en la medida que coloca la carga fiscal sobre los que son en el presente más capaces de soportarla; pero injusta, si penaliza a los que, en el pasado, han sido activos y económicos [58]. ¿No es, pues, evidente que la misma medida se estima aquí dos veces por una misma operación del espíritu refiriéndose a dos aspectos diferentes? Se piensa, por una parte, que ingresos actualmente desiguales deben soportar cargas desiguales; se cree, por otra parte, que esfuerzos pasados desiguales deben asegurar resultados actuales desiguales. Se trata siempre de asegurar la igualdad de proporción de una cosa con otra.

Si no hay acuerdo entre los hombres en cuanto a «lo que es justo», hay identidad de operaciones en los distintos espíritus cuando estiman una justicia particular. Lo que los hombres encuentran justo es conservar entre los hombres, respecto a cualquier cosa que se discute, las rela-

[58] T. D. WELDON, *The Vocabulary of Politics.* Londres, 1953, pág. 29.

ciones que estos hombres tienen entre sí respecto a otra cosa. Uno dice que Primus debe recibir un salario la mitad mayor al de Secundus, al haber realizado la mitad más de trabajo; otro dice que Secundus debe recibir un salario la mitad mayor que el de Primus al tener en su familia la mitad más de bocas que alimentar. Los dos opinantes están en diametral contradicción en cuanto a la solución; pero ¿cómo no darse cuenta que se dedican a las mismas operaciones de comparación partiendo solamente de propiedades diferentes de los agentes comparados? Si un tercero quiere recompensar por igual a Primus y a Secundus, es que les habrá considerado bajo un aspecto en el que son iguales; por ejemplo, que han trabajado el mismo tiempo.

Representémonos a Primus y a Secundus como dos puntos en el espacio, situados en relación a tres ejes, sobre uno de los cuales se señala la tarea cumplida, mientras que sobre el segundo se colocan las necesidades familiares, y sobre el tercero, las horas de trabajo. Las posiciones relativas de Primus y de Secundus, sobre cada uno de los ejes, se ordenarán de forma distinta, y quien mida el tratamiento debido a cada uno de ellos según las posiciones sobre uno de los ejes, aunque tenga el cuidado de ser justo, parecerá injusto a quien mida sobre uno de los otros ejes.

Se observará que el concepto de Igualdad, que juega un papel fundamental, aunque no simple, en el concepto de Justicia, interviene en los tres juicios. El que quiere pagar a Primus productos de 150 unidades una vez y media más que a Secundus, quiere que 100 unidades producidas por Primus sean pagadas tanto como 100 unidades producidas por Secundus, puesto que, piensa él, si las 150 unidades no son pagadas más que las 100, como quiere el tercer opinante, Primus recibirá por 100 unidades solamente los dos tercios del precio pagado a Secundus por 100 unidades, lo que va contra la igualdad. Y si, como quiere el segundo opinante, se paga a Secundus la mitad más que a Primus, entonces Primus recibirá por 75 unidades tanto como Primus por 33,3; y la igualdad se rompe más aún. Sin embargo, el segundo opinante no quiere que las seis personas sostenidas por el trabajo de Secundus no tengan para repartir más que las cuatro personas mantenidas por Primus, lo que ocurrirá si las remuneraciones son iguales, como quiere el tercer opinante; menos quiere aún que las seis personas sostenidas por Secundus tengan sólo para repartir los dos tercios de lo que corresponde a las cuatro personas sostenidas por Primus, como sucederá si se sigue el consejo de éste.

Nuestros tres opinantes están idénticamente preocupados de tratar con igualdad las cosas iguales y proporcionalmente las cosas entre las que existe proporción: solamente son diferentes las cifras que sirven de punto de partida a cada uno. Así se ponen en claro las relaciones de la Igualdad con la Justicia: la justicia, como ha dicho Aristóteles, es una igualdad de proporción. Toda atribución fundada sobre la igualdad bajo un cierto punto de vista, como debe ser para ser justa, será jerárquica y contraria a la igualdad bajo otro punto de vista. Para poner un ejemplo muy sencillo, tenemos determinados pedidos para repartir entre diferentes fábricas, de capacidad muy diversa: si se reparten por igual, las fábricas estarán tanto menos ocupadas cuanto más importante sean; habrán sido a este respecto tratadas con desigualdad; si se reparten los pedidos en proporción a la capacidad de las fábricas, esta repartición, que tiende a la igualdad, será desigual. Se puede complicar el problema: desiguales en cuanto a su capacidad, las fábricas se encuentran además, ante los pedidos, en grados desiguales de empleo por el hecho de otros pedidos: ¿exige la Justicia que les concedan los pedidos en grados iguales de empleo o, haciendo esto, se penalizará injustamente a los que se han procurado pedidos por sí mismos?

El problema de la Justicia nos aparece aquí tan simple en su origen como complicado en su aplicación. Creemos que se puede comprender totalmente con una comparación. Tomemos puntos en un espacio de múltiples dimensiones, puntos cada uno de los cuales está indicado por tantos coeficientes como dimensiones tiene. Se pide proyectar estos puntos sobre un vector, manteniendo entre ellos las mismas relaciones que tienen en el espacio. El problema así planteado es susceptible de un número infinito de soluciones. En primer lugar, hay soluciones simples, tan numerosas como las dimensiones del espacio considerado, soluciones que consisten en situar los puntos sobre el vector según las dimensiones de uno de los coeficientes de los que están afectados. Luego existen soluciones compuestas, que consisten en combinar dos o varios coeficientes de cada punto.

Cada solución que se ofrece será desde luego una respuesta al problema planteado, pero cada una será diferente y ninguna tendrá más valor que la otra: el problema estaba insuficientemente determinado. Para que exista una respuesta válida, y una sola, es necesario precisar que la colocación sobre el vector deberá hacerse según las dimensiones

para cada punto de tal coeficiente, o también según una determinada ponderación, bien precisa, de tales coeficientes.

Aplicando estas reflexiones a nuestro problema, se ve bien que los hombres son semejantes a estos puntos en un espacio multidimensional, afectados de coeficientes diferentes en relación a cada dimensión. En efecto, los hombres pueden ser considerados bajo una multitud de aspectos, en relación con cada uno de los cuales merecen coeficientes distintos, de forma que el orden que se quiera establecer entre ellos dependerá del coeficiente o de la combinación de coeficientes a la que uno se refiera. Ninguna medida de este género proporcionará jamás «la verdadera clasificación» de los hombres, sino solamente la clasificación correspondiente al aspecto o aspectos tomados en consideración. Es por esto por lo que los «concursos» no designan «los mejores hombres», sino los que son los mejores en relación a diferentes tareas, las cuales, provistas de diferentes ponderaciones, les dan a cada uno un coeficiente general que permite la clasificación. Y la clasificación del concurso no es la única posible entre los que se presentan: existe la posibilidad de una infinidad de otras, variando las valoraciones y cambiando la naturaleza de las pruebas. Lo que pretenden, a lo más, los defensores del concurso, es que la clasificación obtenida es la más pertinente.

La noción de oportunidad

Supongamos que yo soy millonario y tengo la feliz idea de crear bolsas de viaje para permitir a la juventud visitar los museos de Italia. Supongamos, además, que indico el siguiente criterio para la elección de cincuenta beneficiarios anuales: el comité que los designe deberá elegir los solicitantes más rubios. Al ser establecida por mí, que soy el donador, esta norma, los miembros del comité deberán clasificar a los peticionarios por la intensidad de su blondez: serán justos si se conforman exactamente a esta regla, e injustos, si la derogan y uno menos rubio es admitido en el contingente con perjuicio de otro más rubio. Todo el mundo estará de acuerdo en que la regla que aplican es absurda: el viaje a Italia puede ser considerado como una recompensa concebida al mérito; pero ¿qué mérito hay en ser más rubio? O, y quizá más plausiblemente, el viaje a Italia puede ser considerado como un medio de adelanto cultural, debiendo concederse a los que pueden sacar de él más provecho; pero el color rubio no es un índice de

disposiciones para el arte o la cultura. El criterio que he impuesto no es, pues, pertinente.

Esta noción de lo pertinente es fundamental en todos los problemas de justicia. Teniendo que realizar una distribución particular entre una serie de individuos, debo, para ser justo, fundar la clasificación y las proporciones sobre el orden de serie de estos individuos en otro plano, tomado por base de referencia, y si mi reparto final no está conforme al orden de la serie de referencia, me muestro injusto. Pero, además, el orden de serie que yo he escogido como base de referencia debe ser adecuado al reparto final. Por ejemplo, tratándose de legar mis bienes, si yo me refiero para su repartición al orden de serie de los grados de parentesco conmigo, esta base de referencia parecerá pertinente. Pero si yo, jefe del gobierno, me refiero al orden de serie de los grados de parentesco para designar a las dignidades políticas, mi elección parecerá escandalosa al no ser adecuada en absoluto en esta ocasión la base de referencia.

Existe injusticia cuando hay escándalo para el espíritu por falsas proporciones, lo que ocurre, repitámoslo, ya sea cuando el orden de serie invocado no se respeta, ya sea cuando el orden de serie invocado no es adecuado. Tomemos un caso concreto: un industrial, al que la disminución de los pedidos obliga a despedir a algunos miembros de su personal, despide, no a los más recientemente contratados, sino a los que son menos útiles para la marcha del negocio. Esta elección puede parecerle justa a él e injusta a sus empleados que creen que debería aplicar la regla de la antigüedad (es decir, despedir a los que llevan menos tiempo de servicio, los que han entrado los últimos). En este caso existe conflicto entre dos concepciones de lo Justo. Supongamos ahora la misma conducta por parte del empresario, pero existiendo un contrato colectivo que estipula la regla de la antigüedad: en este caso la conducta del empresario es injusta por no conformidad con la norma. Supongamos, por fin, que el empresario haya él mismo enunciado la norma de la antigüedad, que pretende aplicarla, pero que de hecho la viola: en este caso existe injusticia radical, absoluta.

Supuestos análogos a los dos últimos casos se presentan con frecuencia en la vida social, y presentan violentas y legítimas reacciones: ningún problema intelectual está implicado. El problema intelectual se plantea de lleno en todo lo que se semeja al primer caso: conflicto entre dos concepciones de lo Justo, cada una sólidamente fundada.

Los problemas de la Justicia

No existe en absoluto problema de Justicia cuando, tratándose de realizar un reparto, se sabe en razón de qué orden de serie, convenido o reconocido como adecuado, debe hacerse este reparto. El reparto justo es el que se conforma con el orden de serie pertinente, y el que quiere aplicarlo fielmente manifiesta la virtud de la justicia, porque tiene intención de asegurar a cada uno lo que le es debido. Por el contrario, existe un problema de lo Justo cuando hay duda o discusión sobre el orden de serie adecuado a la circunstancia.

La elección del criterio adecuado es particularmente fácil en el caso en que lo que hay que repartir se considera por todo el mundo como medios al servicio de un fin, con el que todo el mundo está de acuerdo. Así, si dispongo, para una tarde, de diez pares de esquís para cincuenta jóvenes que quieren utilizarlos, la distribución será rápidamente decidida y aceptada por todos si hay un compañero que se ha extraviado en la montaña que es necesario encontrar antes de la noche: los esquís serán para los mejores esquiadores. Desde el momento que existe un objetivo evidente para la acción, la repartición justa es la que da mayores posibilidades de éxito a dicha acción. Tomemos de nuevo el ejemplo de las bolsas de viaje para visitar los museos de Italia: existirá un criterio sencillo para su atribución, en el caso en que el objeto de la institución sea preparar un catálogo sistemático de estos museos. Sin duda que es siempre posible el error de hecho. Así, por ejemplo, siendo seleccionador del equipo de Francia para la Copa Davis, designo y desplazo a cuatro jugadores, de los cuales uno se desenvuelve mucho peor que otro que habría podido ser seleccionado: se me podrá reprochar un error de apreciación, pero no una injusticia si había escogido los cuatro jugadores reconocidos y clasificados como los mejores.

El imperativo del fin dicta el reparto de lo que se considera como medios destinados a este fin. Y se ven también todos los posibles juicios divergentes. Por ejemplo, el Presidente del Consejo debe designar, para una conferencia internacional de la mayor importancia, tres delegados de Francia. El fin que tiene en su mente es el buen resultado de la conferencia para su país; los puestos a distribuir son considerados por él como medios para este fin, y se dedica a escoger los tres hombres que le parece deben ser los más eficaces. Su jefe de despacho critica esta elección haciendo notar al Presidente que debe preocuparse de permanecer en el poder (fin alternativo) y que el nombramiento de tres delegados que estarán largo tiempo ausentes le ofrece la ocasión de alejar a tres personalidades cuyas intrigas son molestas para él. Llega el secretario general del partido, que tiene aún una opinión distinta: las tres plazas son codiciadas y deben atribuirse como recompensa a los tres personajes que hayan contribuido más a la victoria del partido. Aquí desaparece la noción de fin, y lo que hay que repartir se considera como medio de recompensa. Este ejemplo se sitúa en la realidad política diaria; se convendrá que el primer punto de vista se impondrá irresistiblemente como el sólo justo en esta ocasión.

Desde que se está de acuerdo sobre un objetivo de acción y para considerar ciertos medios como debiendo ponerse al servicio de dicho fin, se deben necesariamente distribuir dichos medios según el orden de serie de capacidad de los sujetos en relación con dicho fin. El desacuerdo sólo podría suscitarse entonces en relación a la estructura interna del orden de serie adoptado, al no ser el mismo orden de clasificación de los sujetos a los ojos de diferentes jueces. Pero estos juicios están más bien dispersos que en conflicto, todos buscan medir una misma capacidad objetiva y se podrán poner de acuerdo sobre una clasificación como la más probable. Todo cambia cuando dos grupos de espíritus consideran los medios a repartir como debiendo servir a dos objetivos diferentes, frente a los cuales las personas a las que se han de atribuir se sitúan en dos órdenes de serie diversos. Y aun cuando los dos grupos de espíritus admitan cada uno los dos fines, pero concediéndoles distinta importancia. Y el problema se complica a medida que se multiplican los fines a los que son aplicables los medios, y a medida que se diferencian los grados de importancia concebidos por los diferentes espíritus a los distintos fines.

Pero, considerando los medios a repartir como medios de acción que deben servir para la realización de un determinado objetivo de acción, hemos trasladado de nuevo los problemas de Justicia a los problemas de acción. Pero esta justicia no es admitida por los hombres sino en tanto que están obsesionados por un problema de acción, y no a la inversa. Por ejemplo, un director de un periódico ha obtenido beneficios, su obsesión es aumentar el éxito del periódico; con este fin, considerando que el éxito se debe a los grandes reportajes, decide asignar el plus de gastos, que le resulta posible, al coste de los reportajes aumen-

tados. Pero sus redactores, por el contrario, al no compartir la preocupación que dicta su conducta, quieren que reparta el plus de gastos en aumentos de sueldo. A sus ojos, al provenir los medios de una acción común, no son medios para el progreso de esta acción común, sino resultado de esta acción, y deben servir de medios de existencias individuales. Unos objetos cualesquiera a repartir son siempre susceptibles de ser considerados bajo dos aspectos enteramente diferentes: como medios de acción a repartir según el criterio adecuado a un objeto de acción, y como medios de existencia a repartir según un criterio diferente. Los dos puntos de vista tienen cada uno su validez, variable según las circunstancias. Por ejemplo, yo mando una compañía de infantería en el curso de una guerra nacional, en una marcha importante; al atravesar un pueblo requiso todo el pan disponible: el alcalde me apoya en esta acción, que no parece en absoluto injusta a los habitantes del pueblo, cuyos espíritus están de acuerdo con el objeto de mi acción. La misma requisa parecería injusta en tiempos de maniobras al no ser de suficiente importancia la acción que se trata de servir.

De la misma forma, según la importancia que se conceda al fin, parecerá justo dedicarle más o menos medios; pero los hombres se preocupan en forma muy desigual de los fines lejanos que necesitan una acción colectiva, de forma que una minoría de jefes que tengan vivamente tales preocupaciones, y estén por ello inclinados a considerar los medios sobre todo como medios de acción, debe, naturalmente, encontrarse en conflictos con una mayoría inclinada a mirar los medios como medios de existencia [59]. De ahí proviene una tensión permanente en

[59] Hay que hacer notar que si una minoría de jefes, en busca de medios de acción, debe ser naturalmente hostil a la división demasiado precipitada de los recursos disponibles en medios de existencia para cada uno, si buscar volver a tomar una parte de estos recursos para elevar con ellos de alguna forma el potencial utilizándolos como medios de acción, esta minoría de dirigentes debe también, en razón de la misma preocupación, mirar con el más vivo resentimiento el empleo hecho por una aristocracia que posee grandes núcleos de recursos reservados a ella, medios de acción perfectamente preparados, y que esta aristocracia degrada como medios de goce. De hecho, la historia social presenta dos procesos casi químicos que se desarrollan conjuntamente con más o menos intensidad: de una parte, los jefes, agentes catalizadores, tienden a la síntesis de

todo proceso de repartición, tanto más grave cuanto más afecta a bloques relativamente importantes de recursos; por eso conviene que el proceso general de repartición sea fragmentado en tantos pequeños procesos autónomos como sea posible: cuanto más global es, más se agrava la tensión [60].

El medio más simple de esta división es que todo nuevo elemento de recursos sea atribuido a medida que aparezca. Al no aparecer por sí mismo, salvo excepciones, sino como fruto de esfuerzos determinados, se admite generalmente que recaigan sobre aquellos cuyos esfuerzos son la causa: lo que nos lleva a examinar el problema de lo Justo en el reparto de los frutos.

QUE LOS RECURSOS SON FRUTOS, Y LO QUE DE ÉSTOS RESULTA

Es de extrema importancia reconocer que los recursos son frutos, y vamos a ver por qué. Supongamos un conjunto humano cualquiera en el que soy dueño de repartir todos los recursos como mejor me parez-

los medios de existencia dispersos en medios de acción reunidos; de otra parte, poseedores que disfrutan, agentes de descomposición tienden a degradar en medios de goce los medios de acción que se les presentan reunidos. Resulta evidente que durante el tiempo que una aristocracia holgazana logra acaparar una parte importante de los recursos sociales, no hay lugar para la aplicación de otra parte importante de los recursos sociales en servicio de objetivos lejanos para una «élite» de constructores. Por consiguiente, no existe interés social más evidente que la rápida liquidación de los núcleos de recursos no aplicados a fines de acción, que son en cierta manera provisiones sociales despilfarradas. Se pueden representar las cosas de la manera siguiente: las células ricas que no usan de su riqueza para ser motrices, son atacadas por las células pobres que querrían ser motrices con el concurso de la masa de las células pobres no motrices. La envoltura de su envoltura protectora, de su derecho o privilegio, causa una difusión de su materia en todo el cuerpo social; pero en seguida las células pobres que quieren ser motrices se dedican a aspirar esta materia difusa para llenar sus propios programas.

[60] El conflicto es, en realidad, triple: en qué proporción considerar los recursos como medios de acción, o, al contrario, como medios de existencia; cómo distribuir los medios de existencia; cómo repartir los medios de acción entre diferentes fines sobre cuya importancia relativa no se logra un acuerdo. Por eso, Santo Tomás ha dicho: *Unde videmus quod inter cos qui communiter et ex indiviso aliquid possident; frequentius jurga oriuntur. Quaestio* LXVI, art. 2.

ca. Nada me determina: redactaré, por tanto, mi decreto de reparto aplicando mi orden de serie de elección, sea cual sea. Puedo ordenar el reparto igual o siguiendo los grados de afecto que tenga hacia los individuos del conjunto, o de otra forma cualquiera. He aquí realizada la división y determinados los lotes proporcionalmente. Este reparto se ha detenido, se aplica en el momento presente a los recursos presentes; en un momento futuro, a los recursos entonces presentes. Pero estos recursos de un momento futuro son también ellos futuros contingentes. En un momento futuro que llamaremos «el segundo día», los lotes mantienen las proporciones fijadas, pero se encuentra cada uno más débil que «el primer día» al ser menores los recursos totales: cada uno se muestra entonces descontento de la disminución experimentada. Inquieto por este descontento, me dirijo al Mentor, que me habla en estos términos:

—Desde la más remota antigüedad, los pueblos han considerado la abundancia creciente, la proliferación de los recursos, como signo de buen gobierno: es, pues, natural, que el suyo sea condenado. Deberías haberte cuidado de lo que los economistas de tu tiempo llaman la elevación al máximo del producto futuro. Habrías debido prever que Primus, uno cualquiera de tus ciudadanos, sería advertido por tu edicto que su haber futuro no dependería ya de su actuación, sino del hacer colectivo, en el que el suyo no figura sino en una parte imperceptible, y que se le presenta fundamentalmente como el hacer de los demás; y que desde entonces Primus reducirá su actividad a lo que la costumbre y la opinión exigen de él. Lo que ha reducido el haber colectivo.

Este lenguaje me aflige y me quejo a Mentor de que la justicia y la utilidad estén en conflicto. Pero él no lo admite:

—Tú afirmas este conflicto porque te he hecho ver que lo que habías declarado justo es contrario a la utilidad colectiva. ¿Pero estás seguro de haber sido justo? Pregúntaselo entonces a Primus, que encontraba justo que los frutos de que pudiera disponer fueran proporcionados a su trabajo: él encuentra injusto que se haya roto esta proporción. Tengo aún otra respuesta que darte: que nada que conduzca al aminoramiento en un conjunto debe ser tenido por justo; la justicia es positiva.

Me parecerá entonces, por una parte, que no tengo en absoluto libertad en cuanto al reparto de los bienes futuros, que debe seguir el orden de serie de las contribuciones, y de otra, que será una tarea inmensa aplicar este orden de serie; pero Mentor me exime de ello en gran manera:

—La gran masa de frutos que imaginas no constituye masa más que en tu espíritu; de hecho aparece en cantidades discretas, producto cada una de un determinado equipo, en el seno del cual se opera el proceso de reparto particular. Te basta con que se te llame para resolver los conflictos que surgen con frecuencia en estas ocasiones.

Me parece entonces que Mentor me recomienda mezclarme lo menos posible en los repartos. Pero como le propongo esta versión de mis consejos, exclama:

—¡De ninguna forma! Hay muchas mejoras que puedes aportar. Yo solamente he querido hacerte comprender que la idea de ordenar el reparto total era una presuntuosa quimera.

El reparto de los frutos en el seno del equipo

Habiéndonos parecido que lo que hay que repartir debe considerarse como frutos, y que el proceso primario de reparto debe tener lugar en el seno del equipo productor de frutos, abordemos el problema delimitado de esta forma.

Supongamos que es capital para mí hacer copiar el manuscrito de la presente obra en una sola jornada, que para este fin reúno diez mecanógrafos que no se conocen ni pertenecen al mismo medio, y que prometo para la terminación del trabajo en la jornada un precio global muy elevado. Cuando se llegue a repartir este precio global, parecerá justo que este reparto se haga a prorrateo de las páginas escritas y señaladas con la iniciales por cada participante. La sola objeción que puede formularse contra esto es que la obra no ha podido ser terminada en el plazo señalado y, por tanto, la recompensa global no haya podido obtenerse sino en razón de contribuciones individuales que sobrepasaran la media, mientras que el éxito colectivo ha sido comprometido por las contribuciones situadas por bajo de la media. De forma que los participantes deberían ser remunerados, no simplemente en razón del número de páginas escritas por cada uno, sino por tarifa progresiva según el total de páginas de cada uno. Pero esta solución no se le ocurriría a nadie probablemente, y, si se sugiriera, sería seguramente desechada como difícil de comprender para las inteligencias menos agudas: se necesita que una regla de justicia presente gran claridad. Se aplicará, pues, el reparto proporcional al producto.

Si ahora mi intención, al confiar este trabajo de copia, fuera solamente emplear personas sin trabajo para ayudar su existencia, se aplicaría un principio de reparto muy diferente: recompensas iguales o proporcionales a las cargas familiares. De esta forma se marca claramente el contraste entre los repartos realizados con relación a un objeto o en razón de los sujetos.

En la vida social este contraste tiende a atenuarse. Yo he precisado bien que mis personajes no se conocían y no pertenecían al mismo medio. Admitamos ahora que los participantes están habituados a trabajar juntos y que cada uno tiene conciencia de las necesidades del otro, análogas a las suyas. De ello resultará una repugnancia psicológica a la desigualdad claramente marcada, muy tajante, de las remuneraciones, según la contribución aportada a la obra común. Este tendencia psicológica se debilita al disminuir las aristas, y se pronunciará tanto más cuanto más habitual sea la coexistencia y la tarea menos desacostumbrada [61].

Cuanto más nuevo es un grupo de acción, menos ligados están sus miembros por la costumbre, más excepcionales son sus frutos y más fácilmente se ponen de acuerdo en encontrar justo el reparto de estos frutos según las contribuciones individuales. Por el contrario, cuantos más miembros del equipo adquieran la cualidad de «vecinos» (?), más gana el equipo en consistencia social y más se acentúa la noción de «semejantes» en contra de la idea de jerarquía cualitativa. Sin embargo, si esta tendencia puede reputarse común a todos los participantes, arraiga naturalmente con más fuerza en los espíritus en los que coincide con el interés propio, que en los espíritus en los que es contraria. Por consiguiente, se puede prever que, en una primera fase, todos los participantes estarán de acuerdo para un redondeamiento de los ángulos, pero que finalmente ya no lo estarán al querer seguir el proceso de nivelación y los otros no. Si un tal conflicto se resuelve por la mayoría, lo será en el sentido de la nivelación, al ser de necesidad matemática que el

[61] Es una observación frecuentemente realizada, que las diferencias de remuneración son tanto más fáciles de mantener, cuanto menor sea la vecindad. Y, por ejemplo, mientras que tenderán a desaparecer en el seno de un «pool», podrán ser mantenidas por la persona que, fuera, busca obtener trabajos de copia.

número de las cualidades inferiores a la media sea mayor que el número de cualidades superiores. Una adjudicación así será tanto mejor tolerada por aquellos a quienes perjudica cuanto mayor sea su vinculación al grupo. Es decir, que lo será de manera desigual, y que se asistirá a evasiones fuera del grupo por el hecho de que habrá elementos que irán a buscar en otra parte frutos proporcionales a su trabajo.

Este esquema sugiere una clasificación de los equipos de trabajo de una Sociedad. Clasificados por antigüedad se verá, si nuestro esquema es válido, disminuir la aristas de división y yendo del más nuevo al más antiguo. Siendo por sí mismo este decrecimiento por erosión gradual principio de evasión fuera de los antiguos equipos y de formación de los nuevos, es decir, que tiende a crear hogares de patrimonio desigual a medida que tiende a nivelar la división; lo que explicaría que, en conjunto, los márgenes de desigualdad introducidos en la Sociedad por el proceso de división pueden continuar ofreciendo un perfil general bastante constante [62].

De esta forma, al mismo tiempo que la Sociedad se ve alimentada en recursos por el funcionamiento de equipos de trabajo, o grupos de acción, se ve continuamente alimentada en desigualdades por las que vierte en ella el proceso de división de los frutos, que se desarrolla en el seno de los equipos de trabajo. Pero la Sociedad, siendo ella misma un gran grupo de existencia, manifiesta la misma tendencia a la erosión de las desigualdades que en el interior de los pequeños grupos de existencia, de manera que las desigualdades recibidas de los grupos de acción sufrirán cierta nivelación a *Posteriori* [63]. Así se combinan sin ce-

[62] Se sabe que Vilfredo Pareto ha llamado la atención sobre la constancia del esquema de repartición de las rentas ante el impuesto, observación que ha sido viva y ampliamente discutida desde entonces. Nuestro razonamiento, fundado sobre una simple hipótesis, tendería a hacer prever una cierta estabilidad de las remuneraciones del trabajo y de la empresa, excluidos los ingresos que provengan de «rentas eventuales», teniendo en cuenta la desigual apropiación de los recursos naturales, que debe considerarse como un fenómeno exógeno al proceso actual de producción.

[63] Tal es la intención de la legislación fiscal positiva y negativa de nuestros días (es decir, descuentos progresivos y asignaciones destinadas a la elevación de las rentas más débiles).

sar existencias contrarias. Los equipos de trabajo, suministradores de recursos a la Sociedad, funcionan respecto a ella bajo la relación de igualdad, como una fuente de calor, creadora de desigualdades, mientras que la Sociedad, usuaria de recursos, funciona como un manantial frío que atenúa estas desigualdades [64]. El estado de desigualdad fotografiado en un instante dado, es la resultante de una multitud de fenómenos, sobre cada uno de los cuales pueden ejercerse sin duda determinada acciones; pero es imposible o insensato querer anular globalmente todos los efectos para crear un estado de repartición elegido mentalmente, solución que trasciende a los fenómenos de la vida social.

Por elevado que pueda ser mi puesto en la Sociedad, y por grande que pueda ser mi autoridad, no me corresponde nunca repartir todas las cosas entre todos, sino solamente, en un momento dado, determinadas cosas entre algunas personas. Si entonces busco, por la reflexión y el consejo, el orden de serie adecuado para esta ocasión y si lo aplico, he actuado con justicia, he manifestado la virtud de la justicia: y esto es todo lo que se me puede pedir. Si, jefe militar, la consideración de los papeles desempeñados en un combate me lleva a otorgar una importante condecoración a determinado oficial, ¿quién me reprochará no haber considerado que había ya muchas condecoraciones en esta familia? Si, presidente del jurado de un concurso, la insuficiencia de puntos de un candidato me lleva a descartarlo, ¿quién me reprochará no haber considerado que la situación familiar del candidato le hacía particularmente deseable o necesaria la obtención del puesto del que resulta privado por su fracaso?

Se ha dicho con frecuencia que la Justicia era ciega: reconozcamos que para conservar el carácter de justicia debe se miope. Lo mismo que en el papel de examinador no debía considerar la situación familiar del candidato desafortunado para admitirle a pesar de su insuficiencia, en el papel de magistrado administrador de seguros, cuando sus necesidades familiares le obliguen a venir a pedirlos, no deberé objetarle que no los hubiera necesitado si hubiera preparado mejor su concurso. En cada reparto es necesario considerar su fin particular, ya sea para escoger los candidatos más aptos, ya para asistir a las familias más necesitadas, y no querer abarcarlo todo a la vez.

Es una lamentable asociación, y demasiado frecuente, la presuntuosa organización que intenta dar una fórmula de justicia distributiva global, con indiferencia de las obligaciones inmediatas de la justicia conmutativa [65]. La práctica escrupulosa de la justicia conmutativa por parte de los ciudadanos, la exigencia de esta práctica por la opinión y su sanción por los magistrados hacen más por el Bien Común que la propuesta de panaceas distributivas global. Por otra parte es de una mentalidad mezquina y perezosa representarse la justicia distributiva como la acción de un supremo dispensador. La justicia distributiva es deber de cada uno, no existiendo ningún ser libre que no tenga que tomar decisiones de división respecto a otros, aunque sólo se trate de dividir sus esfuerzos y su tiempo (caso de la madre de familia). Como cada aplica la justicia conmutativa dedicándose a devolver el equivalente de lo que ha recibido, cada uno aplica la justicia distributiva realizando el re-

[64] No señalamos aquí más que los efectos de la nivelación en el seno de la Sociedad, como puestos particularmente de manifiesto en las sociedades democráticas de nuestro tiempo. Es necesario, sin embargo, indicar que las ordenaciones sociales pueden, por el contrario, introducir desigualdades que no resultan naturalmente del proceso de creación de los recursos. Es lo que ocurre cuando los elementos sociales se atribuyen o se hacen atribuir porciones importantes de recursos, ya sea en razón de su poder ya sea en atención a servicios que consideran rendir y no rinden ya efectivamente. A este fenómeno se le aplica con propiedad el término de «explotación», indebidamente aplicada a las partes mayores que se atribuyen los directores de los procesos de creación o de acción totalmente benéfica. Este fenómeno ha jugado un gran papel en la historia social, donde las desigualdades que ha creado tienden a perpetuarse casi indefinidamente cuando las situaciones privilegiadas creadas han tomado la forma de derechos reales sobre los recursos naturales. Es de esta forma como, atribuciones que se remontan a la Edad Media, han presidido hasta nuestros días en la posesión de los terrenos sobre los que se extiende la ciudad de Londres. Ejemplo que evoca la posibilidad de efectos semejantes que resultan de la apropiación directa de los recursos naturales: así ocurre con los territorios de Manhattan. Existen aquí causas de desigualdades no estructurales y sobre las cuales no es en absoluto ilegítima la intervención de la autoridad.

[65] Por ejemplo, es una falta manifiesta a las obligaciones elementales de la justicia conmutativa el pagar una deuda en moneda depreciada, devolviendo menos de lo que los dos contratantes habían convenido. El Estado que autoriza esta falta y los ciudadanos que se aprovechan de ella, no se muestran justos.

parto con el cuidado de su responsabilidad y comparando a los copartícipes bajo la relación adecuada a la ocasión.

Creer que la autoridad justa es la que instaura un orden justo en todos los puntos, es el camino de las locuras más peligrosas: la autoridad es justa cuando da ejemplo de justicia en todas sus actuaciones, lo que ya es bien difícil. Las ilusiones que se sustentan desembocan lógicamente en el absurdo de una Sociedad donde todo será justo sin que nadie tenga que serlo.

Que es imposible establecer un orden social justo

Ninguna proposición es tan propia para escandalizar a nuestros contemporáneos como ésta: es imposible establecer un orden social justo. Sin embargo, se deriva lógicamente de la noción misma de Justicia que hemos penosamente puesto en claro. Hacer justicia es aplicar en un reparto el orden de serie adecuado. Pero es imposible al espíritu humano establecer un orden de serie adecuado para todos los recursos y para todos los puntos de vista. Los hombres tienen necesidades que satisfacer, méritos que premiar, posibilidades que realizar. Considerándolos solamente bajo estos tres aspectos y suponiendo se les pueda aplicar índices exactos bajo estos tres puntos de vista, lo que no ocurre, no se sabría aún cómo ponderar entre ellos los tres juegos de índices adoptados. El intento choca con una imposibilidad radical.

¿Es necesario señalar por otra parte que nada hay más absurdo que la defensa de un orden social existente como justo? ¿A qué orden de serie os estáis, pues, refiriendo para hacerme ver su reflejo en el orden existente? No existe en absoluto. La realidad es la realidad, y nada más.

¿Es preciso, entonces, decir que la justicia no podría reinar en la Sociedad? Es necesario decirlo si solamente reside la Justicia en una ordenación que coincide con determinada concepción del espíritu. Pero terminaremos de otra forma.

En qué consiste el reino de la Justicia

El reino de la Justicia es imposible, concebido como la coincidencia establecida y continuamente mantenida de la ordenación social con un proyecto del espíritu. El reino de la Justicia es posible en la medida en que el espíritu de justicia preside en toda decisión que implica un reparto.

TERCERA PARTE

EL SOBERANO

I. SOBRE EL DESARROLLO DE LA IDEA DE VOLUNTAD SOBERANA

La intención de esta obra no es en ningún modo documentar al lector, sino solamente de llamar su atención sobre un problema que nos parece se ha descuidado demasiado: conocer el contenido, la consistencia de la decisión que reviste forma imperativa. Este problema cobra tanta más importancia cuanto más amplio es el poder de decisión, cuanto mayor es la plenitud de poder de que goza el Soberano.

Que el lector no busque aquí una historia del concepto de Soberanía. Me había embarcado en esta empresa, cuando me di cuenta que volvía a hacer el camino ya recorrido al estudiar el desarrollo del Poder: como debía esperarse de ello, ya que la idea que los hombres se hacen de los derechos del Mando político, y los poderes efectivamente ejercidos, son dos fenómenos que se alimentan mutuamente, que influyen uno sobre el otro, de forma que al tratar del crecimiento del Poder era muy necesario tratar del crecimiento de la idea de Soberanía, y al proponerme el segundo objeto me encontraba encaminado al primero. Actuando esta razón contra mi empresa relativa a la Soberanía, sólo he conservado pequeños fragmentos que me han parecido contribuir a la presente obra [1]: ya sea porque hacen sentir el extraordinario progreso y emancipación de la Voluntad Soberana en el curso de la historia europea, ya porque hacen conocer un esfuerzo notable, y demasiado olvidado, para imponer una regla a quien amenazaba quedar sin freno.

La soberanía absoluta es una idea moderna

La Voluntad Soberana que los autores modernos atribuyen en principio al pueblo, y que vemos emanar por distintos procedimientos de

[1] Anteriores en varios años al resto de la obra.

órganos constitucionales, se concibe como una Voluntad susceptible de ejercerse sobre todos los objetos sin que ningún derecho subjetivo pueda limitarla. Es un mandato válido por su forma, su materia no importa, y que no conoce, en cuanto a su materia, límites ni reglas.

Esta voluntad hace la ley y no hay más ley que esta voluntad. *Quidquid populi placuit legis habet vigorem.* Se cree generalmente en nuestros días que las sociedades humanas han reconocido siempre una autoridad que no tiene necesidad, en términos de Jurieu, de tener razón para hacer válidos sus actos, una autoridad indefinidamente creadora y destructora de derechos y que tiene sólo su propia voluntad como regla: *sit pro ratione voluntas.* Se cree que esta autoridad estaba antes en malas manos, y que haberla puesto en buenas manos es la sola garantía que puede darse a los ciudadanos. Pero es un error creer que la Historia no ha visto otro cambio relativo a la Soberanía que su desplazamiento. Ella ha visto, sobre todo, la construcción de esta Soberanía sin límite ni regla, de la que nuestros antepasados no tenían idea.

El estado monárquico parece hoy día incomprensible: nadie sufriría de los que manejan el poder que reclamaran un derecho sin límites y sin regla para atribuir a un hombre. Además, este derecho no existía: este derecho es muy moderno. Esta concepción, por medio de la cual teóricos extremistas han creído servir a la autoridad real, la ha matado, pero no ha muerto con ella, sino que ha supervivido al servicio de una autoridad nueva.

No se ha creído, ni siquiera imaginado durante un milenio, que existiera en provecho de una voluntad humana cualquiera un derecho ilimitado de alterar las relaciones y de ordenar las acciones de los súbditos.

Me propongo indicar sumariamente cómo la noción moderna de soberanía se ha ido lentamente constituyendo, cómo el derecho del soberano, derecho limitado y guardián de los demás derechos, se ha transformado en derecho ilimitado, creador de otros derechos. Se pueden discernir en este proceso dos grandes etapas, claramente marcadas. Es, en primer lugar, el paso de una soberanía relativa, la monarquía feudal, a la soberanía absoluta, la monarquía del siglo XVII. Y por un nuevo progreso de la idea despótica, el paso de la monarquía absoluta a los regímenes arbitrarios. El presente estudio no abarca más que la primera etapa de esta gran transformación.

LA MONOPOLIZACIÓN DE LA SOBERANÍA

La Edad Media ha tenido un profundo sentido de una cosa muy concreta, la jerarquía, y no ha tenido idea de esta abstracción, la soberanía. La palabra «soberano» se empleaba corrientemente, pero no en el sentido moderno. Cuando entonces se decía *soberano,* se entendía simplemente superior: éste es el sentido etimológico. No importa qué superior fuera su «soberano» en relación con sus súbditos.

Sieur, sire, seigneur tienen la misma raíz; *souverain* y *suzerain* tienen otra, estrechamente emparentadas. *Seigneur* viene de *seniorem; sire* y *sieur,* de *senior.* los tres términos derivan de la palabra *senex* y comportan la idea de superioridad unida a la idea de vejez. Por otra parte, el latín popular *superanum,* derivado de *super,* ha dado soberano, mientras que *suzerain* deriva de la raíz *sus.* La misma idea de estar por encima, de superioridad, corresponde a las dos palabras.

Todos estos términos han sido utilizados indistintamente en el uso común. Un padre era llamado el *sire* de su hijo, lo que aún se dice en Inglaterra de los caballos y perros de caza; un marido era llamado el *souverain* de su mujer o su señor, mientras que a un rey se le llamaba *mon Sieur.*

Lo que la Edad Media sentía y expresaba era que cada hombre tenía un superior. Que este superior fuera su *seigneur,* su *suzerain,* su *souverain,* no importa. Y el mismo era un *seigneur,* un *suzerain,* un *souverain.* La sociedad ofrecía así a la vista lo que Augustin Thierry ha llamado con gran acierto: «una gran cadena de deberes».

LA JERARQUÍA DE AUTORIDAD

Cada vasallo debía obediencia a su soberano, pero este deber no era una deuda indeterminada, de tal manera que el soberano pudiera hacer variar a su antojo la obligación del inferior. Por el contrario, esta obligación estaba concretada con minuciosidad que no se encuentra en nuestros días más que en los más avanzados contratos colectivos de trabajo. Si nos fijamos detenidamente, la expresión *taillable et corvéable a merci*[2] no se

[2] Expresión usada para indicar la condición de los vasallos a quienes se les obligaba arbitrariamente al pago de impuestos y a prestaciones personales. (N. del T.)

encuentra nunca sino para describir una condición que se estimaba lamentable, como decimos hoy de la condición de proletario. Era lo que no debía ser, lo que no se concebía aplicado a un hombre libre, y lo que no era deseable tratándose incluso de siervos cuyas obligaciones están afectivamente enunciadas, de forma que incluso no-libres tenían su derecho reservado frente al derecho que poseía sobre ellos el superior.

Definir la obligación del inferior en la forma más detallada y dejando el mínimum de amplitud al mando, además de formular positivamente sus atribuciones, es el continuo cuidado del espíritu medieval. Se busca poner por escrito esta obligación, pero sea o no escrita, puede siempre comprobarse por el testimonio de iguales, siendo los iguales, no del acreedor de la obediencia, sino iguales del deudor. Lo que la condición de siervo tiene de miserable, es que sólo él tiene derecho a ser juzgado por sus iguales.

En estas condiciones el mando nunca es soberano en el sentido que esta palabra ha tomado en los tiempos modernos: a él no le corresponde nunca alterar el contenido de la obligación que incumbe al inferior. Sin duda, de hecho, el superior lo intenta siempre en relación con el súbdito. Procura aumentar su derecho por prescripción adquisitiva que la costumbre constatará. Pero, inversamente, el súbdito se esforzará en disminuir la obligación por el mismo método de acumulación de precedentes. En este conflicto el inferior tiene la asistencia de un poder todavía superior a aquél y siempre puede apelar. La apelación al grado superior de autoridad es la esencia del régimen feudal. Salvo error, es del régimen feudal de donde proviene este derecho de apelación que nos parece casi natural. Y cuando los señores pretendieran eliminar toda apelación al rey, irían contra el espíritu mismo de la organización feudal y justificarían la revolución.

Que existe un Soberano autor de todas las normas, *solus conditor legis*, y fuente de todos los derechos particulares, es la noción en la que había desembocado la evolución del pensamiento romano y que los glosadores volvieron a encontrar en las «Instituciones», de Justiniano. Pero este primer «Renacimiento» no tendrá lugar hasta el siglo XII, y antes de que estas ideas reaparecieran, el monarca solamente se concibe como juez y no como legislador. Hace respetar los derechos y los respeta él mismo: estos derechos subjetivos los encuentra establecidos y los admite como anteriores a su poder. La actitud del soberano respecto a

los derechos se expresa por medio del juramento de la primera estirpe: «Honraré y preservaré a cada uno de vosotros tratándolo según su rango y dignidad, y conservaré a cada uno la ley y la justicia que le pertenecen y corresponden». Cuando se dice que el rey es «deudor de justicia», no se pronuncian palabras vanas. Si debe *suum cuique reddere*, el *suum* no es incierto, no se trata de que dé a cada uno lo que él crea, según su plena inteligencia, que debe darle, sino que dé a cada uno lo que le corresponde según la costumbre que los jurados de costumbre puedan atestiguar. Los derechos subjetivos no son otorgados y precarios: son propiedades. Propiedad es también el derecho que pertenece al soberano, que es igualmente un derecho subjetivo, de dignidad más elevada que los demás, pero incapaz de destruirles.

La Edad Media, que podía admitir sobre un campo derechos superpuestos, de tal suerte que el derecho superior estaba siempre limitado por el inferior, con frecuencia hasta disiparse como el humo, *a fortiori* podía admitir sobre un pueblo una degradación de autoridades en donde la más elevada en dignidad era la más pobre en sustancia.

Esta era la inclinación natural del espíritu medieval, al cual había llegado a ser extraña la concepción de la baja romanidad: un solo jefe monopolizador de esta autoridad, que gozaba de la *plenitudo potestatis*. Resulta vano que un Marsilio de Padua abogue por la restauración imperial y que un Dante la celebre.

Concentrar toda la sustancia de la autoridad en la autoridad superior era una tarea hercúlea. Los emperadores no lo han conseguido. El emperador era reconocido como el soberano de los soberanos, el señor de los señores, y si se quiere, rey de reyes, lo que suena como un superlativo, pero que no lo es en realidad, ya que supone que se manda en quienes pueden desobedecer con toda facilidad y que en seguida se declararan cada uno, comenzando por el rey de Francia y el rey de Inglaterra, como «emperadores en su reino».

Son estos «pequeños emperadores» los que harán prosperar la monopolización de la autoridad.

LA PLENITUD DE PODER

Eugenio d'Ors hace sentir el proceso de concentración de la soberanía con una imagen sobrecogedora:

«Figurémonos estar colocados sobre una altura desde donde se per-

ciben a la vez un burgo medieval y una ciudad del Renacimiento. El primero, este pequeño bosque de flechas y de torres, ¿no es la realización plástica del principio feudal? Quizá la flecha de la catedral domina por su altura y esbeltez a las demás flechas. Poco importa. De la misma forma la soberanía del emperador dominaba las demás.... Pero la pluralidad y en la pluralidad la profusión, he ahí la representación del perfil jurídico de la vida feudal, semejante a la silueta arquitectónica del burgo.

«Pero se ha terminado la Edad Media. Los reyes someten a los señores. Simultáneamente, con el mismo espíritu, por las mismas razones, las cúpulas reemplazan a las flechas. Una cúpula, corona de un gran edificio público, aparece como siendo su alma. Ella recoge todas las líneas estructurales del edificio, las hace confluir, las lleva a reunirse en un mismo punto. Asume toda la vida de la ciudad y la corona...» [3].

No es necesario abusar de las comparaciones: sólo son útiles para dar una impresión general; si se quiere deducir más de ellas, resultan perjudiciales. Lo que se debe retener de ésta es que el poder real ha tendido a llegar a ser algo parecido a una cúpula que pesa sobre todas las partes del edificio popular, haciéndose sentir en todas partes.

En realidad, no es en el orden temporal donde ha triunfado en primer lugar la idea de una autoridad monopolística, concentrada en un punto y ejerciéndose sobre todos los lugares de una manera inmediata. Es en la Iglesia donde esta idea ha obtenido su primera victoria en beneficio del poder pontificio. Como los obispos de Roma han transformado una simple preeminencia en la Iglesia en una plenitud de poder sobre la Iglesia, es algo que se conoce mal, al situarse este cambio en edades históricamente oscuras. Pero que esta concentración de autoridad ha servido de modelo a las que se han producido en el campo político, es algo evidente. La noción de majestad «plena y redonda» ha sido restablecida por los papas.

Es el poder papal que Egidio Romanus Colonna, hacia 1280, describe en estos términos: *Tanta potestatis plenitudo, quod ejus posse est sino*

[3] E. D'ORS: *Con pole et Monarchie*, «Les Cahiers d'Occident», VI, 2.ª serie, 1926.

pondere numero et mesura. Alvarius Pelagius desarrolla esta idea de un poder que no puede pesarse, contar o medir, y afirma que no conoce excepción, que lo abarca todo, que es la base de toda autoridad, que es soberano, ilimitado e inmediato.

No solamente por su ejemplo, sino también por la amenaza de dominación que constituía la potestad eclesiástica, al monarquizarse, ha empujado a la monarquización del poder real. Los estudios de los romanistas han hecho resurgir la imagen del emperador todopoderoso, dominador de las leyes. Imagen que los reyes no permitían evocar en la medida que su prestigio aprovechara al emperador, de forma que, antiguamente, restaban impulso a las investigaciones de derecho romano. Pero, debilitado por los papas el poder imperial, no se podía sacar provecho de una majestad que parecía en otro tiempo prometida a los reyes. Así se ve a Eduardo I, «el Justiniano inglés», introducir el derecho romano en su país a fines del siglo XIII, y Felipe el Hermoso protegió al jurista normando Pierre Dubois.

La *plenitudo potestatis* era el término al que tendían conscientemente los reyes. Para alcanzarla, un largo camino se presentaba ante ellos. Se trata, en efecto, de destruir todos los poderes distintos a los suyos. Lo que suponía una entera subversión de la forma social existente. Esta lenta revolución ha constituido lo que llamamos soberanía.

Papel del Parlamento en la concentración de la autoridad

Nada hay menos natural que la concentración de la autoridad que la hace residir lejos, invisible. Se necesita una disposición mística, débil en los occidentales, o que tenga un carácter sagrado muy pronunciado, para que llegue a presionar en tales condiciones.

Lo que es natural es la autoridad inmediata con una presencia real: esta autoridad se afirma espontáneamente en todo grupo humano. Lo que los alemanes llaman *Naturvölker*, todos ellos conocen esta autoridad inmediata. También conocen, fundada igualmente sobre relaciones humanas muy concretas, una autoridad de grado superior, y aun otra. En todas partes existe la misma jerarquía, que se puede llamar natural: jefe de familia, jefe de ciudad, jefe de distrito, y así hasta el jefe supremo.

Estas jefaturas se dejan difícilmente clasificar en nuestras categorías modernas. Es igualmente impropio afirmar que sus poderes vienen de abajo, como los de un consejo municipal, o de arriba, como los de un

prefecto. Son forjados, más bien que recibidos, por sus detentadores. Y cuando se abre una sucesión, son más bien continuados por un nuevo detentador que atribuidos a uno elegido desde abajo o a uno nombrado desde arriba. En todas partes el pertenecer a la familia es un factor importante para esta continuación.

El jefe es para sus súbditos el que puede hablar al superior, y para el superior, el que puede hacerse obedecer de sus súbditos. Y hay menos necesidad de decir que tiene estas posibilidades porque es jefe, que comprender que es jefe porque tiene estas posibilidades. Como es él sólo quien pondrá en movimiento a su pequeño pueblo para la ejecución de los derechos de arriba, importa extraordinariamente que estos decretos le agraden. No se ve que sean susceptibles de aplicación si los que han de cuidarse de ejecutarlos no han sentido su utilidad. Y el solo medio seguro de convencerles consiste en hacerles participar en la decisión. Es en calidad de ser un poder *ejecutivo* natural, por lo que son llamados a la función legislativa.

De ahí proviene que el «rey en parlamento» es el único órgano que goza de una gran amplitud e intensidad de mando. En los *Naturvölker* se necesita un parlamento para tomar cualquier decisión importante. No porque el rey no tenga el «derecho» de tomar decisiones sin el parlamento, como escriben los viajeros imbuidos de nuestros principios, sino porque constituye para él una necesidad positiva convocar esta asamblea, al estar formada por hombres cuya buena voluntad y entera colaboración son necesarias para el éxito de cualquier designio.

Esto no debe extrañarnos. Porque el rey no tiene aquí otros agentes ejecutivos, otros «funcionarios» si se quiere, que las autoridades locales. Y aunque los funcionarios modernos estén acostumbrados por una larga tradición a considerarse como debiendo seguir en todo caso sus consignas, la experiencia demuestra que las órdenes que les repugnan se ejecutan mal. En el caso de estos jefes locales, que no han sido formados en la misma disciplina, estas órdenes no se ejecutarían en absoluto.

Mal provistos de medios propios para hacerse obedecer como ocurriría a comienzos de la Edad Media, los reyes debían lógicamente desear los coloquios con sus poderosos vasallos, ocasiones para tratar con ellos de los intereses del reino. La gran sala del Palacio donde el rey tenía sus audiencias, como hacía cualquier otro señor en su casa, estaba mejor «adornada» si venían a sentarse a ella poderosos feudatarios.

Y, como escribía el rey en sus convocatorias, su presencia daría más peso a sus decisiones.

Es un hecho bien conocido que los señores, en esta época, se sustraían a las convocatorias lo mejor que podían, repugnándoles la pérdida de tiempo, el debilitamiento de su autoridad que podía resultar de una ausencia y, sobre todo, conociendo bien que no se les dejaría regresar sin haberles pedido algo, con mucha frecuencia una ayuda financiera y militar.

Cuando las autoridades del renio, de las cuales la autoridad real era sólo la más eminente, se encontraban reunidas, esta concentración física creaba entonces algo que comenzaba a parecerse a lo que entendemos por poder soberano. En estas condiciones, y poniendo en el documento los nombres de los señores de la misma forma que el del rey, se podía editar un reglamento general.

Otras personas, además de las notables, podían presentarse a las audiencias reales: no eran «representantes del pueblo» en general, sino mandatarios de tal o cual grupo, demandantes de justicia y de autoridad. En primer lugar estaba la vigorosa burguesía de las ciudades, cuya presencia era de la misma forma útil al rey, ya reclamara protección contra el poder de los grandes, y a concediera subsidios.

Así estos coloquios, que originalmente tenían el triple carácter de una sesión de justicia, de un consejo de gobierno y de una asamblea muy tímidamente legislativa, han sido el medio por el cual los negocios del reino fueron atribuidos cada vez más al rey.

El consejo del rey y los tribunales de justicia se fueron desgajando progresivamente, subsistiendo la misma asamblea bajo el nombre de Parlamento en Inglaterra, y de Estados Generales, en Francia.

El historiador inglés Pollard, al pasar revista al resultado de estas asambleas hasta la época de los Tudor, concluye que la soberanía creció gracias a los *colloquis* y parlamentos. Es una idea absurda decir que los parlamentos hayan venido a quitar algo a la soberanía, porque es postular antes de ellos una cosa entonces inexistente: «Antes de la institución parlamentaria, la Corona no había sido nunca soberana por sí misma: no había en realidad soberanía. La soberanía sólo se adquirió gracias a la energía de la Corona y del Parlamento» [4].

[4] A. F. POLLARD: *The Evolution of Parliament*, 2.ª ed. Londres, 1934, pág. 230.

La construcción de la soberanía como un derecho de mando concentrado se señala en ciertas transformaciones del Derecho civil. En la Edad Media, el súbdito de un señor que mataba a su «soberano» era culpable de algo mucho más importante que un crimen: de una «traición» *(petty treason)*. Cuando se ve desaparecer esta noción de la *petty treason*, y cuando no hay ya traición más que contra el rey, la soberanía está totalmente monopolizada.

Para cumplirse esta gran transformación se han necesitado coloquios. Los reyes más ambiciosos de autoridad fueron los que usaron más de los parlamentos. Así, fue Felipe el Hermoso quien dio entrada al Tercero en los Estados Generales, y el más «parlamentario» de los reyes de Inglaterra fue el gran autoritario Enrique VIII.

El triunfo de la monopolización

Nada hace sentir mejor la gran debilidad del soberano que su impotencia para imponer contribuciones. Para obtener subsidios era necesario reunir a los poseedores de recursos y pedirles una ayuda que era voluntaria, y consentida en razón de las explicaciones que se les daban. Lo que permitía poner condiciones, como se hace, por ejemplo, a Juan el Bueno al concederle subsidios, con la obligación para él de no acuñar moneda que no tuviera el peso adecuado.

Es un error común, pero enorme, confundir una asamblea convocada con el fin de conceder subsidios, con un Parlamento moderno, y decir que se trata en uno y otro caso de un consentimiento popular al impuesto. Actualmente, el Parlamento no tiene, en absoluto, el carácter de una asamblea de contribuyentes. Tiene el carácter de un soberano que cobra impuestos a su gusto. Para encontrar actualmente analogía con la mendicidad real, sería necesario suponer que el soberano en ejercicio, es decir, el Parlamento, tuviera que vivir de lo suyo, el monopolio del tabaco y otros elementos de su patrimonio, y que cuando le fuera necesario un suplemento tuviera que convocar a los que habían de proporcionárselo, exponiéndoles por qué es necesario y apelando a su buena voluntad. Así, víspera de la guerra de los Cien Años, Felipe VI es invitado por sus consejeros a una verdadera *tournée*, en el curso de la cual, en las diferentes ciudades donde estaría reunido el pueblo, «alto, medio y bajo», iría explicando sucesivamente sus necesidades.

Ha sido necesaria la guerra de los Cien Años para acreditar definitivamente el impuesto permanente, haciendo posible el ejército permanente y el desarrollo de una administración ejecutiva de la voluntad real. La historia de la soberanía está ligada a la historia de la administración. El rey se convierte en algo muy distinto del lejano soberano desde el momento que tiene «oficiales» suyos en todas partes. Su poder adquiere de esta forma un carácter más inmediato.

El crecimiento del apartado administrativo le hace inoportunas las asambleas de poderes sociales, que no los necesita ya como ejecutivos. En el siglo XVII dejan en Francia de convocarse los Estados Generales, mientras que Carlos I intenta prescindir del Parlamento: es la monarquía absoluta.

En Inglaterra, después de medio siglo de revoluciones, el rey se encuentra con que ha fracasado. Esto no quiere decir que la soberanía se haya debilitado, sino solamente que la parte del rey en esta soberanía ha sido muy disminuida: es el Parlamento de los lores el que, en la asociación «King in Parliament», se hace cada vez más el detentador efectivo de la soberanía, el principal beneficiado de la acción monopolizadora de la soberanía que había sido realizada en común.

En Francia, por el contrario, después de las atroces disensiones de la Liga, durante las cuales la autoridad real fue de hecho debilitada y en un principio discutida sucesivamente por los dos partidos, se ponen finalmente de acuerdo en reconocerla de una manera ilimitada. Cosa notable, el Tercero, en los Estados Generales de 1614, quiere que se erija como ley fundamental del reino, que habrá de ser jurada por todos los funcionarios y educadores, ya que no es lícito sacudir el yugo de obediencia a los reyes «por cualquier motivo que sea» [5]. Pide la expresa condenación de la opinión, doctrina según la cual existe un derecho de resistencia frente a la autoridad real: ¡y son los representantes del monarca quienes han de oponerse a esta moción! Signo de los inmensos progresos realizados por la idea de la soberanía y prueba manifiesta de que esta idea está entonces enteramente confundida con la del poder real.

[5] Cfr. esta sorprendente moción citada en mi libro *Du Pouvoir*, 1.ª ed., págs. 277-278.

DISTINCIÓN DE LOS TIPOS DE SUPERIORIDAD EN L'OYSEAU

Sin deducir esta opinión extrema, veamos qué forma ha tomado la idea de la soberanía en un gran jurista, contemporáneo de Enrique IV, Charles L'Oyseau. La sorprendemos en un estado de transición avanzado.

L'Oyseau se encuentra lejos de confundir las diferentes clases de superioridad. Distingue cuidadosamente *sieurerie, seigneurie, suzeraineté* y *souveraineté.* Todos constituyen el aspecto jurídico de un poder, de una dominación; pero de dominaciones y poderes diferentes.

La *seigneurie privée* es dominación real y aparente, no concebida ya como pudiendo ejercerse sobre personas —estamos muy lejos de la consagración de la servidumbre—, y se resume como «derecho que cada particular tiene sobre lo suyo» [6]. Este derecho, L'Oyseau desearía que se la llamara *sieurerie,* a fin de distinguirlo bien del señorío público, «que no es sino un derecho intelectual y una autoridad que se tiene sobre las personas libres y las cosas poseídas por otro» [7].

Luego hay dos clases de *seigneurie* pública, enseña nuestro autor. Una es *suzeraineté*: es la que ejercen lo que los modernos llaman comúnmente *los seigneurs.* L'Oyseau señala enérgicamente su repugnancia respecto a este género de superioridad. La otra es *souveraineté.*

«Esta Soberanía es la propia *Seigneurie* del Estado. Porque aunque todo *seigneurie* público debe residir en el Estado, sin embargo, los *Seigneurs* particulares han usurpado la *Suzeraineté.* Pero la Soberanía es totalmente inseparable del Estado, y si se le privara de ella ya no sería Estado, y el que la tuviera constituiría un Estado en tanto y mientras poseyera la *Seigneurie* soberana. Como cuando el rey Francisco abandonó la soberanía de Flandes. Flandes, como consecuencia, fue separada y quitada del Estado de Francia, y se convirtió en un Estado independiente. Porque, en fin, la Soberanía es la forma que da el origen al Estado, y así se ve que incluso son sinónimos el Estado y la Soberanía tomada *in concreto,* y al Estado se le llama así porque la Soberanía es el límite y cúspide de poder en el que es necesario que el Estado se detenga y se establezca» [8].

[6] C. L'OYSEAU, de París. *Traité des Seigneuries.* París, 1609, pág. 1.
[7] Idem.
[8] Op. cit., pág. 24.

Un colmo de poder; retengamos esta primera definición. Y retengamos que L'Oyseau no admite, en suma, más que dos clases de poder; de una parte, la del particular sobre la cosa, y de otra parte, este «colmo».

¡Qué cambio respecto a la Edad Media! En lugar de un escalonamiento gradación de superioridades, que caracterizaba el régimen feudal, de suerte que cada superior, con cierto poder y cierto derecho sobre su inferior, merecía ser llamado su soberano en sentido amplio; ahora ya no existe, o ya se tiende a no reconocer más que dos poderes y dos derechos.

ALIANZA DE LA PROPIEDAD BURGUESA CON EL PODER REAL

La «cadena de deberes» medievales se ha roto, o se encuentra tan usada que sólo quedan vestigios: toda la sustancia de los poderes, todo el vigor de los derechos se ha acumulado en sus dos extremidades.

De una parte está el individuo, libre, con poder sobre sí mismo, es la *potestas in se ipsum,* que se concibe como propietario, ejerciendo un «señorío privado» o *potestas in re.* Y de otra parte, el monarca, que ejerce sobre todo el reino un derecho soberano.

La plenitud de poderes individuales es el ideal de la burguesía naciente y la condición de la civilización comercial que se perfila. Liberado de las servidumbres personales, el burgués quiere también liberar su propiedad. Esta expansión individualista exige el refuerzo del poder público, él solo capaz de romper lo que queda de las trabas feudales.

La plenitud del poder público es, pues, necesaria a la burguesía, como causa eficiente de la plenitud de los poderes individuales. También el Tercer Estado burgués se apresura a reforzar la monarquía absoluta que trabaja para él. Desea, quiere, urge la edificación de lo que se llamará «monarquía absoluta» y que la Edad Media no había imaginado.

¿Qué supone este «colmo de poder» de que habla L'Oyseau?

DESCRIPCIÓN DE LA SOBERANÍA

«Pues consiste en un poder absoluto y total en todos los sentidos en que los canonistas hablan de plenitud de poder. Y, por consiguiente, no existe un grado superior: porque el que tiene un superior no puede ser supremo y soberano. Y sin limitación de tiempo: de otra forma no sería ni poder absoluto ni siquiera señorío, sino un poder en custodia

o depósito. Sin ninguna excepción de personas o cosas que no sean del Estado, pues si se exceptuara algo, ya no sería Estado. Y, finalmente, sin limitación de poder y de autoridad…» [9].

Sin limitación de poder ni de autoridad: he ahí una afirmación capital. ¡Cuántas veces la veremos repetida! L'Oyseau sostiene esta idea de un derecho ilimitado, con un argumento que servirá a otros muchos y principalmente a Rousseau [10]: «Sin limitación de poder ni de autoridad, pues sería necesario un superior para mantener esta limitación».

El jurista concluye con lirismo: «Y así como no puede existir la corona si su círculo no es completo, tampoco la soberanía existe si le falta algo».

El autor se siente transportado por la idea de perfección, de «redondez», que es sinónimo de ella. Evidentemente, ya no se representa relaciones concretas existentes entre hombres, sino que describe una entidad, una plenitud de poder, que no reviste los caracteres de la plenitud sino a condición de no tener defecto.

NACIONALISMO Y «MAJESTAD»

Cuando la noción de un poder que no tiene en absoluto superior se desarrolla lógicamente, en términos abstractos, se llega fatalmente a la noción de un poder sin límites. Ya que si algo fuera capaz de regularlo o detenerlo, este algo le sería superior.

Esta sugestión dialéctica se percibe en un autor inglés que escribía por los mismos años, Albericus Gentilis: «Supremos —dice él sustancialmente— son aquellos a los que nadie es superior, y si hay alguna duda respecto a su total independencia, entonces no son supremos. Pues sólo es supremo quien no reconoce a nadie por encima de sí, sino a Dios, y que no tiene que rendir cuentas a nadie más que a Dios…, y la soberanía consiste en no tener por encima de sí ni a un

[9] Op. cit., pág. 25.

[10] ROUSSEAU dirá: «porque si quedaran algunos derechos a los particulares, como no habrá ningún superior común que pueda decidir entre ellos y lo público (léase soberano), siendo cada uno su juez en alguna materia, pretendería en seguida serlo en todas». (*Contrat Social*, I, cap. VI).

hombre *ni a una ley*. Este poder es absoluto y por encima de todo límite. El príncipe está exento de las leyes, decía la ley, y desde entonces la ley es lo que quiere el príncipe» [11].

Se puede uno preguntar si el énfasis con que se afirma la *independencia* del poder soberano, independiente absoluta de donde deriva su absolutismo bajo otros aspectos, no es consecuencia de los conflictos religiosos de la época. Este Gentilis, por ejemplo, es un protestante de Perusa, refugiado en Inglaterra y cuya afirmación sostiene la total autonomía del soberano inglés respecto a la injerencia pontificia. Son circunstancias personales muy semejantes a las de Marsilio de Padua las que le dictan un lenguaje absolutista porque es autonomista. La noción sorprendentemente absolutista del Tercer Estado en 1614 es reacción contra la injerencia de los Jesuitas, cuya doctrina subordinaba el poder de los reyes. La independencia, incluso frente a la ley, afirmaba por Gentilis, justifica las medidas sin precedentes tomadas por los Tudor contra las instituciones eclesiásticas.

La exaltación de la soberanía se asocia a la ruptura del internacionalismo y del clericalismo medievales. Incluso los que, no teniendo nada que esperar del soberano, no quieren concederle un derecho sin límites, colocan este derecho en un algo abstracto situado por encima de él y llamado soberanía. Hotman parece haber sido el primero en operar este divorcio y en no considerar ya la soberanía como un atributo del príncipe sino como una entidad. Es una entidad que también encontramos en Bodino, bajo el nombre de *Majestad*: es necesario, dice él sustancialmente, en toda sociedad política, un poder supremo que haga las leyes y dé la investidura a los magistrados, no estando él mismo sujeto a ninguna ley, excepto a las de Dios y a las de la Naturaleza.

LÍMITES DEL PODER SOBERANO

Por apasionados que sean los autores de una entidad sin defecto, no llevan al extremo su lógica, detenidos por las imágenes concretas que se hacen de la autoridad soberana.

[11] ALBERICUS GENTILIS: *Regales Disputationes Tres*. Londres, 1605.

Aunque sea un derecho sobre todo, no es, sin embargo, un derecho de una intensidad sin límites, explica L'Oyseau:

«Es necesario hacer constar resueltamente que existe una diferencia muy importante en el uso de estos dos Señoríos (el público y el privado), a saber: que del señorío privado se pude usar a discreción y libre voluntad, *qui libet enim est morator et arbiter rei suae*, dice la ley, porque consistiendo en lo que es nuestro, no existe apenas peligro que hagamos perjuicio a otro de cualquier forma que usemos de ello; pero como el señorío público concierne a cosas que pertenecen a otro o a personas que son libres, es necesario usar de ellas con razón y justicia. Y quien usa de ellas a discreción, usurpa e invade el señorío particular que no le pertenece: si se ejercita sobre personas, supone retenerlas como esclavos; si sobre bienes, usurpar el bien de otro» [12].

Salta a la vista que la *potestas in se ipsum* y la *potestas in re*, la libertad y la propiedad, se conciben aquí como anteriores (no importa que sea histórica o lógicamente) al poder público. No se podría usurpar o invadir sino lo que tiene una existencia anterior y radicalmente independiente. Este valor absoluto dado a la libertad y a la propiedad, del que el siglo XVIII sacará inmensas consecuencias, invalida el absolutismo de la soberanía.

L'Oyseau, por otra parte, le encuentra «límites muy notables». Después de haber dicho que nada debe faltarle, corrige:

«No obstante, como sólo Dios es todopoderoso y el poder de los hombres no puede de hecho ser absoluto, existen tres clases de leyes que limitan el poder del Soberano, sin comprometer la Soberanía, a saber: las leyes de Dios, ya que el Príncipe no es menos soberano por ser súbdito de Dios; las reglas de la Justicia naturales y no las positivas, porque hemos dicho antes que es propio del Señorío público ser ejercido según justicia y no a discreción, y, finalmente, las leyes fundamentales del Estado, ya que el Príncipe debe usar de su soberanía según su propia naturaleza y según las fuerzas y condiciones en que está establecida» [13].

Consideremos sucesivamente los tres tipos de restricciones. «El Estado» se inscribe en la «República cristiana», el Príncipe es súbdito de Dios y súbdito que ha recibido una misión particular: debe ser fiel a ella. En otros términos, no es libre ni en cuanto al fin que persigue ni en cuanto a los medios que emplea, sino que la religión le indica el uno y no le deja una plena libertad de elección en cuanto a los otros. De hecho, esta restricción vale lo que valen, en primer lugar, la piedad del rey, y luego, las convicciones religiosas del pueblo, ya que desde entonces el poder espiritual ha perdido la posibilidad de ejercer el derecho, vigilancia y control que se había asegurado en la Edad Media. Con la desaparición de la fe, esta restricción cae por sí misma.

La segunda restricción es la obligación de respetar la ley natural, los derechos naturales (entre los que se cuentan en esta época la libertad y la propiedad individual). Pero esta restricción no valdrá sino en tanto que se admita una ley natural, derechos naturales. Pero estos derechos no pueden tener existencia lógica más que dentro de un sistema religioso, y mucho antes de esta consagración solemne se empezará por pensar que no hay ni ley ni derechos naturales, que sólo existe derecho positivo, que no hay más derechos que los creados por el Estado. La segunda restricción se vendrá abajo.

Vengamos a la tercera: las leyes fundamentales del Estado. El Príncipe no debe usar de la soberanía sino en la forma según las condiciones en que se ha establecido. Esto supone un contrato, real o presunto, entre el soberano y otro u otros personajes, el pueblo o los Estados del reino. Todo el pensamiento medieval se había representado la sociedad política como bipolar; de ahí naturalmente los deberes recíprocos. Y el Príncipe está vinculado por sus deberes hacia la parte que obedece. Pero estos deberes, que limitan la libertad del soberano, desaparecerán necesariamente por la confusión de los dos polos, por la «soberanía del pueblo». Convertido el pueblo en soberano, es contradictorio que se vincule a sí mismo. Pufendorf ya lo hacía notar:

«... como la Asamblea Soberana está compuesta de todos los Ciudadanos, y como de esta forma nadie fuera de ella ha adquirido ningún derecho respecto a las deliberaciones que en ella se entablan, nada impide que el pueblo las revoque o las cambie todas las veces que juzgue oportuno, a menos que haya jurado observarlas perpetuamente. E incluso en ese caso, el Juramento no obliga más que a los que lo han prestado por sí mismos, como lo hemos hecho ver en otro lugar. En cier-

[12] L'OYSEAU, pág. 9.
[13] L'OYSEAU, pág. 9.

tos Estados Populares, para procurar establecer una Ordenanza perpetua, se ha establecido algunas veces una pena contra los que propusieran su revocación, pena que, sin embargo, puede abolirse de la misma forma que la Ordenanza» [14].

Se ve, pues, que la soberanía, tal como L'Oyseau nos la presenta desde 1609, es ya una planta prodigiosamente vigorosa que no encuentra obstáculos de principio en cuanto a su crecimiento indefinido, más que en tres órdenes de leyes, todas las cuales serán abrogadas por el triple hecho histórico de la irreligión, de la positividad del derecho y de la soberanía del pueblo.

[14] PUFENDORF: *Le Droit de la Nature et des Gens*, libro VII.

II. EL SOBERANO LEGISLADOR

Es paradójico que el siglo XVII promueva la admiración de los espíritus conservadores, pues fue eminentemente revolucionario; lo fue mucho más profundamente que el XVIII, y las revoluciones que produjo acarrearían la de 1789 como una simple consecuencia.

Luis XIV, con toda su majestad, no es más que un revolucionario que ha triunfado: un primer Napoleón que se aprovechó de un primer jacobinismo simplificador e incluso terrorista. Este jacobinismo ha emancipado al Soberano derribando el anterior imperio de la Ley.

Libertad para el Soberano es la divisa del siglo XVII. Esta libertad consiste para el Soberano en no encontrarse ya vinculado por normas; en adelante formula las normas a su gusto, y no importa que use de esta facultad con una gran moderación: ya es demasiado que haya sido conquistada en principio.

El avance concreto del poder

Los historiadores nunca ponen suficientemente de manifiesto la importancia de la Fronda al no asociarla a crisis análogas que afectan simultáneamente a las monarquías española e inglesa.

En todas partes el principio de las disensiones es el mismo: se trata de las contribuciones impuestas por los gobiernos. Es contra las exacciones de Richelieu contra las que Normandía se subleva en 1639, y es contra las exacciones de Olivares contra las que Cataluña se subleva en 1640 —incluso quiere unirse a Francia—, y por lo que Portugal se separa en 1614 de la monarquía española. Son las exacciones de Carlos I las que provocan el procesamiento del refractario Hampden, primer sobresalto de la revolución inglesa. También son las exacciones de Olivares las que causan en 1647 la revolución de Nápoles.

Los contemporáneos han percibido bien la correlación de los acontecimientos. En los primeros días de la Fronda, las mujeres reunidas delante de Nôtre-Dame, a la hora en que Ana de Austria va a oír misa, le gritan: «¡A Nápoles! ¡A Nápoles!» Y la reina fugitiva de Inglaterra le advierte que no debe irritar al pueblo.

No es solamente el aumento de las cargas fiscales lo que vemos a las revueltas o a las revoluciones; es también la nueva pretensión declarada por el Estado de establecer impuestos a su arbitrio. Es un derecho que ejerce y nadie le reconoce, oponiendo el antiguo principio de que todo subsidio tiene el carácter de un tratado entre los grupos que lo han de pagar y el soberano que lo ha de recibir. Antiguo principio ya superado. El soberano afirma su derecho de establecer impuestos. Y es ésta una conquista definitiva de la que se beneficiará a su tiempo el soberano democrático.

Este derecho de establecer impuestos es sólo un aspecto del derecho de soberanía que se va afirmando. En lugar de ser el poder supremo, como en la Edad Media, un derecho entre otros perteneciente a otros, y que encuentra el obstáculo de todos los demás derechos con los que le es necesario avenirse, el derecho de soberanía se convierte en los espíritus avanzados en derecho por excelencia, fuente de todos los demás derechos a los que puede regular a su arbitrio y aniquilar si le place. Esta noción ha triunfado de tal forma en el presente, que resulta difícil comprender ahora por qué combatían un Henri de Montmorency o un Retz.

El proceso de la prerrogativa real

Era esencialmente así, por la igualdad de naturaleza de los derechos subjetivos, ya pertenecieran al monarca, a otros grupos o a los individuos.

Cuando San Buenaventura describía todas las autoridades que se encuentran en la sociedad como teniendo una única fuente (para él, por otra parte, esta fuente era el Para), el extenderse por grados sucesivos una misma autoridad, pintaba un sistema «ideal», al cual se oponía una realidad mucho más compleja. Una multitud de agentes, príncipes, ciudades, comunidades de todas clases, entremezclaban sus derechos muy diversos, adquiridos por modos muy distintos, pero constatados por medio de tratados, cartas y contratos. Y estos derechos eran igualmente inquebrantables.

Todo grupo o cualquier individuo que hubiera hecho reconocer sus derechos como propios, podía oponerlos al primero que se presentara y al príncipe no menos que a cualquier otro. El conjunto de honores, privilegios y libertades de los derechos de un grupo, determinaba su estatuto o, como entonces se decía, su «estat». El «estat» de una persona o de un grupo es el conjunto de sus intereses legítimos, de sus derechos consagrados, algo respetable, oponible a todos, incluso al soberano.

He ahí el punto capital: si el príncipe debe convocar «los estats» para toda decisión importante y sobre todo tratándose de hacer una ley, es que existe peligro de lesionar el estatuto de los que tienen legítimos derechos y es, pues, necesario para ello su consentimiento. Cuando Felipe el Hermoso pide a sus súbditos que defiendan «el estat del reino», quiere significar el conjunto de derechos muy diversos que pertenecen a titulares muy diferentes en una palabra, el estado de cosas existentes.

El «estat» del Rey es algo más restringido, más delimitado: lo constituyen los honores y derechos que le son propios. Sus derechos se extienden sobre todo el reino, pero en cada punto y en cada materia tropiezan con derechos que pertenecen a los habitantes del reino y que no es capaz, en absoluto, de destruir o restablecer a su arbitrio.

Su misión es, por lo contrario, como le recuerdan constantemente los autores medievales, hacer justicia, dar a cada uno lo que le pertenece; y esto debe entenderse, no en el sentido de que el monarca deba decidir arbitrariamente lo que debe corresponder a cada uno, sino que debe «mantener a cada uno en su derecho».

El rey, como señor, tiene ciertos derechos que son enteramente análogos a los de otros señores. Como señor supremo tiene derechos que le son propios y que los juristas ingleses designan con el nombre de «Prerrogativa del Rey». Es esta prerrogativa la que ha ido creciendo y que Cowell llega a definir bajo el reinado de Jacobo I como: «este especial poder, preeminencia y privilegio que tiene el Rey en todas las materias por encima de toda persona, y fuera del cauce ordinario del derecho común, en virtud del derecho de su corona» [15].

[15] En el diccionario de derecho de J. COWELL, titulado «Intérpretes», en el artículo *Prerogative* (1607). Citado por J. R. TANNER: *Constitutional Documents of the Reign of James I*. Cambridge, 1930.

Esta prerrogativa le es necesaria para cumplir su función, pero está limitada por la naturaleza de su objeto, y no significaba de ninguna forma antes del siglo XVII que el soberano pudiera, como hace a diario el Estado moderno, alterar el Estatuto, «el estat», de los súbditos.

LA SOBERANÍA ABSOLUTA

La monarquía que se hace absoluta es la monarquía que no acepta ya tratar con los diversos «estats» para convencerlos de lo que el soberano estima necesario, sino que se considera con derecho a imponer lo que juzga necesario. Es así como Richelieu no admite ya que los países llamados «Estados», como era el de Languedoc, tengan asambleas para decidir si concederán o no las contribuciones reclamadas por el Rey. En sentido inverso, los «oficiales de justicia» no admiten que el recaudador Emery pretenda cobrarles una exacción a la que no han prestado su consentimiento, y esto constituye el comienzo de la Fronda.

Además de los intereses financieros en litigio, lo que suscita profundas reacciones, está la desvalorización de los derechos subjetivos. Nosotros nos encontramos habituados a que nuestros derechos sean modificados por decisiones soberanas del legislador. Un propietario no se sorprende ya de ser obligado a elevar los salarios de sus empleados en virtud de decretos del Poder. Se sobreentiende ahora que nuestros derechos subjetivos son precarios y que están a discreción de la autoridad. Pero para los hombres del siglo XVII eran aún una idea nueva y sorprendente. Ellos han asistido a los primeros y decisivos pasos de una concepción revolucionaria del Poder; han visto afirmarse el derecho de soberanía como un derecho que destruye otro derecho y que luego será considerado única base de todos los derechos.

Como la reacción se ha manifestado principalmente en lo referente a las lesiones al derecho de propiedad, en razón de la fuerza que ya había adquirido y del poder alcanzado por la burguesía, uno se imagina con dificultad que la principal usurpación fuera de este orden. Es, por el contrario, en este orden donde encontrará el máximo de resistencia. Cuanto más débiles resistencias encontró, más progresos hizo con menos esfuerzo y con menos alboroto en la destrucción de los derechos públicos que se oponían al suyo, como los privilegios de provincias, de corporaciones y de comunidades.

Y este hecho alimentó una idea de mucho mayor alcance y que proyecta su alargada sombra sobre los siglos futuros: la idea de la soberanía absoluta. El aumento del presupuesto permite el progreso de la administración. La proliferación de sus agentes directos hace al Poder cada vez más capaz de hacerse obedecer. El fenómeno es general. Es la época en que se manifiesta lo que se iba construyendo desde hacía largo tiempo: el *Beamtenstaat*, el Estado burocrático.

Al hacerse cada vez más capaz de hacerse obedecer, el Poder gana en consideración. Es entonces cuando aparecen las teorías absolutistas. Sería engañarse mucho ver en ellas las causas; son más bien los efectos. El absolutismo no es en manera alguna una deformación que se imprimió a la doctrina medieval del derecho divino, sino más bien el absolutismo creciente ha como atraído a su servicio una teoría de los teólogos medievales ya no serían capaces de reconocer. Además, por todas partes se le brindaban justificaciones: la de Hobbes, fundada sobre un principio totalmente contrario, el de la soberanía del pueblo, desemboca en las mismas conclusiones absolutistas. El prestigio del Poder triunfante imprimía en las almas el sentimiento propio de la soberanía: las justificaciones vendrían luego, inspiradas por este sentimiento. El respeto y la admiración se dirigían menos a las personas que a la realeza misma. No es solamente a Luis XIV a quien se ha llamado el Rey-Sol, sino que antes de él se le había llamado a Luis XIII, cuya figura no tenía el mismo esplendor. No es el hombre, es «la cosa» lo que impresionaba los espíritus. Y así, por ejemplo, en Inglaterra se habla cada vez más de la cosa, la Corona. Por todas partes se dedican a concebir «la soberanía en sí».

LA SOBERANÍA ATRIBUTO

La palabra soberanía no había tenido hasta entonces más que una existencia subordinada. Se conocía un hecho, el soberano, hecho cada vez más imponente. La soberanía era concebida como el carácter a él perteneciente. El soberano era lo esencial; la soberanía, la sombra que proyectaba, o para hablar con más exactitud, el atributo del soberano.

Sin duda, el soberano no era en todas partes un solo hombre. Pero se le representaba de tal forma bajo este aspecto, que se convertía a un consejo reinante en una ficticia unidad. Así, Aegidius Romanus escribía en la Edad Media: «*Plures homines principantes quasi constituunt unum hominem multorum oculorum et multorum manum*», y Occam: *Plures gerunt*

vicem unius et locum unius tenets[16]. Por otra parte, desde esta época habían ido desapareciendo los gobiernos senatoriales, principalmente en Italia, y el reino de un soberano personal se había convertido en el caso más frecuente. Sólo los acontecimientos de los Países Bajos apuntaban una solución inversa.

Lo que se imaginaba al hablar del soberano era a un hombre o, por lo menos, a un grupo restringido y concreto. Era patente y sobrentendido que lo que se ejercitaba de manera soberana era una voluntad humana, necesariamente manchada de imperfecciones por ser humana, capaz de insubordinación respecto a la voluntad divina, de la cual dependía, y capaz también de insolencia respecto al objeto que gobernaba: el pueblo.

Era, pues, patente que debía recordársele continuamente el servicio de su fin, el Bien Común, y advertírsele constantemente que no violara la ley natural. La Iglesia en general y el Papa en particular habían desempeñado este oficio en la Edad Media. Debilitado el Pontificado, la Iglesia continuó desempeñándolo en una medida más restringida, incluso en la época absolutista: a los acentos de respeto se mezcla el tono de la reprimenda en buen número de sermones predicados incluso ante Luis XIV, que lo aceptaba.

Esta voluntad humana, falible, debía estar incapacitada para ofender los intereses legítimos: éste era el motivo por el cual resultaba necesario reunir los «Estats», verdadera representación de intereses, no de opiniones. Como podía ofuscarse, ésta era la razón por la cual era deber del rey tomar consejo. Como Bacon lo explica, la soberanía se desposa con el consejo; antes de cualquier decisión, debe hacer descansar el asunto en el seno del consejo, donde ella se gesta, aunque pertenezca luego al soberano darla a luz[17]. Si sucediera, a pesar de todo, que

[16] AEGIDIUS ROMANUS (1315), III, 2, C, 3; OCCAM (1347), *Dial.*, III, t. 22, lib. 3, C. 17.

[17] La metáfora de Bacon, conforme al gusto de la época, está más elaborada. «Los antiguos ilustran por medio de una alegoría la unión inseparable del consejo con la realeza, y el buen uso del consejo por parte de los reyes. Dicen que Júpiter tomó por esposa a Metis, que significa consejo, de donde consideran a la soberanía desposada con el consejo; e incluso dicen que Júpiter engendró un hijo de Metis, pero no consintió que ella

esta voluntad se hace culpable, obedecida en principio «para evitar un desorden mayor», justificaba finalmente, por su perseverancia en el error, el ejercicio de un derecho de resistencia, que podía llegar hasta el derecho de insurrección, de deposición o de tiranicidio.

Tales eran los correctivos de la soberanía cuando aparecía como el atributo de una persona física, cuando se percibía claramente que la soberanía era justa adquisición de una voluntad estrictamente humana, capaz de vicio y de error. Estos correctivos se fundan en la naturaleza de las cosas al imponerse lógicamente respecto a toda voluntad humana gobernante; se conservaron en gran parte, incluso bajo la misma monarquía absoluta, o al menos se han realizado esfuerzos por mantenerlos. Por el contrario, la necesidad de estos correctivos ya no se admite desde el momento en que se razona fuera de realidades concretas, al considerar la soberanía en sí.

El soberano y la ley

La Edad Media, que no había concebido la libertad de individuo, tampoco había concebido la libertad del soberano. La época en que se progresa en la emancipación del individuo es también aquélla en que se opera la emancipación del soberano.

¿Qué se quiere decir? ¿El que no tiene superior puede no ser libre? Con toda seguridad, si se siente y se le considera vinculado por una norma. Tal era, en la Edad Media, la Ley, de la que el soberano debía ser el servidor. Que el soberano esté sometido a la ley implica contradicción, desde el momento en que se entiende la ley en sentido moderno y se piensa en los mandatos formulados por una asamblea. Porque el príncipe, sometido a estos mandatos, se encuentra de hecho subordinado a

lo diera a luz, y al fin Minerva surgió totalmente armada de la cabeza de Júpiter. Esta fábula encierra un secreto del mando: enseña cómo deben usar los reyes del consejo. En primer lugar, el rey lleva un asunto a su consejo. En primer lugar, el rey lleva un asunto a su consejo, esto es como su concepción; luego, cuando el asunto ha tomado forma, el rey no permite que la decisión ya madurada emane del consejo como suya: se hace de nuevo con ella, de donde surge con los dos caracteres de la prudencia y de la fuerza, que son los atributos de Pallas armada». F. BACON: *Works.* Ed. Spedding, VI, 424.

este cuerpo. No es, pues, él, sino este cuerpo, quien es el soberano. Y aquel soberano no estaba sometido a las leyes, puesto que las hacía. Pero la Edad Media entendía por ley una cosa muy distinta a normas sucesivamente formuladas. Se trataba de reglas preexistentes y coexistentes al soberano, fijas e intangibles.

El rey de los tiempos feudales era un rey-juez según la ley; se encontraba *sub lege*, como dice Bracton. La idea de la ley se conserva, expresada por la misma palabra, en la lengua inglesa y americana: *the Law*, es decir, el Derecho, y no solamente los decretos promulgados por la autoridad competente, sino los principios intangibles y las costumbres comprobadas. En la acepción moderna, *the Law* comprende los tres elementos de los principios, la costumbre y los decretos de la autoridad. En la Edad Media existían casi sólo los dos primeros elementos. Los decretos de la autoridad intervenían casi solamente para constatar y codificar la costumbre. La autoridad no se aventuraba a proclamar nuevos principios, ni siquiera sacar de los principios adquiridos consecuencias nuevas (como se pretenderá hacer en el siglo XVIII).

Según los autores medievales, la ley divina ordena lo que es bueno, prohibe lo que es malo, e incluso nos guía para discernir lo que es factible; Rufinus insiste en ello [18]. La ley humana que la completa no es otra cosa, dice abiertamente Graciano, que la costumbre, ya sea no escrita, simple *consuetudo*, ya constatada por escrito, *constitutio sive jus*. La costumbre debe ser respetada: es esto lo que fundamenta la autoridad, tan duradera en Inglaterra, del jurado de costumbre, encargado de recordar el uso corriente.

En un sistema de este tipo, los derechos subjetivos tenían garantías que nunca se han vuelto a encontrar. La fijeza de *la Ley* limitaba, naturalmente, el derecho del soberano, fundado y delimitado él mismo por la ley divina y la costumbre. La Carta Magna de Inglaterra no es otra cosa que una enérgica reiteración de esta regla. Se encontraban las mayores dificultades para cambiar cualquier cosa de ella. Y constituyó el escándalo de la Cristiandad que el emperador Federico II, el primer «déspota ilustrado», se arrogara el derecho de suprimir los antiguos privilegios,

[18] RUFINUS: *Summa Decretorum*. D. I. Dict. Grat. ad cap. I.

anular los contratos que constituían el esqueleto de la sociedad y forjara leyes nuevas alterando todas las relaciones y todos los estatutos [19].

Pero, por fin, el antiguo crédito de la costumbre cedió bajo el peso intelectual del Renacimiento, acompañado de una conciencia social contra los derechos adquiridos, al mismo tiempo que eran derribadas por la Reforma las interpretaciones establecidas de la voluntad divina y los intérpretes consagrados. Doble resquebrajamiento de las estructuras que determinaban y delimitaban el papel del rey. Se admitió, e incluso se deseó, que los monarcas tomaran decisiones reglamentarias de vasto alcance.

En una palabra, los monarcas asumían el poder legislativo. Es decir, que el Derecho iba a ser cada vez más una *creación*, en lugar de un *dato*. Es evidente, de una forma inmediata, que hay ahí un cambio capital.

JUSTICIA Y VOLUNTAD

En efecto, el Rey aparecía tradicionalmente cómo una voluntad al servicio de la Justicia. San Isidoro de Sevilla invocaba un antiguo proverbio: «Tú serás rey si obras con justicia, si no, no»; y Jonás escribía: *Rex a recte dicitur*. Se representaba al monarca sosteniendo la balanza; era su atributo esencial, y su aspecto más majestuoso lo constituía el de presidente de un tribunal de justicia.

Aparecía como el justiciero por excelencia de todas las funciones desparramadas por la diseminación feudal, y la primera que logró volver a concentrar en sus manos fue la de la judicatura, y el personal artesano de la restauración del Poder fue esencialmente un personal judicial.

¿Y cómo se es justo? Dando a cada uno lo que se le debe: *suum cuique*. La idea de justicia supone la idea de derechos que ella reconoce, pesa a concilia. Derechos preexistentes y determinados, de forma que la Justicia es tanto más justa cuanto más respetuosa de estos derechos. Así lo han entendido hasta el fin de la monarquía los magistrados de los Parlamentos. Y es, dejando a un lado los conflictos más sórdidos, la causa

[19] Cfr. E. GEBHARDT: *L'Italie Mystique;* y B. LANDRY: *L'Idée de Chrétienté chez les Scolastiques de XIII sièclé*, París, 1929.

profunda de la lucha que sostendrán, durante todo el siglo XVII y XVIII, contra el gobierno, o, como se decía, contra «el ministerio». El ministerio intentaba legislar, es decir, reemplazar la costumbre por prescripciones nuevas y alterar los derechos subjetivos. El Parlamento rehusaba registrar muchos de estos edictos. Le parecía, en efecto, paradójico que el soberano, llamado a pesar los derechos en la balanza de la justicia, pudiera con anterioridad alterarlos por medio de su poder legislativo. Desde entonces, lo que era justo antes de la ley, no lo era ya, una vez promulgada la ley. En lugar de que la decisión se refiriera a criterios fijos, se había de referir a criterios movibles. Y si la justicia del rey era justa en tanto era conforme al Derecho, ¿en qué se convertía si la voluntad real cambiaba el Derecho? Una simple servidora de su voluntad.

Es difícil comprender hoy día la noble resistencia de la antigua magistratura, al reconocer hoy que los jueces no hacen más que aplicar las variables prescripciones del soberano. Es la condición a la que no querían ser reducidos los antiguos magistrados.

No se les escapaba que la voluntad legislativa podía mejorar el Derecho, pero sólo en tanto que ella misma fuera referida a criterios superiores. De esta forma pedían en sus representaciones y exposiciones que se motivaran y justificaran los edictos refiriéndolos a los verdaderos principios y a las verdaderas necesidades. Este fue el error mortal de la monarquía, no entender este lenguaje y sostener que sus leyes valían por la voluntad real, recuerdo de la época decadente del imperio romano: *quidquid principi placuit...*

De esta forma quedaban íntimamente unidas la voluntad y la justicia; pero la voluntad dirigiendo a la justicia y no ya la justicia a la voluntad. Había nacido una idea que llenaría de desorden los siglos futuros: la idea de que el Derecho procede de una voluntad que tiene poder para establecerlo. Esta idea debía perder fatalmente a la monarquía, porque si la voluntad hace el Derecho, entonces ¿por qué ha de ser la voluntad de uno sólo?

¿Por qué se antepuso la voluntad?

Se puede seguir en las sucesivas ordenanzas el notable cambio del lenguaje puesto en boca del Rey con una insistencia creciente respecto a su voluntad.

Frecuentemente se trata de explicarlo por la teoría del decoro divino, que habría de experimentar entonces una total subversión y que tendía a presentar al monarca como imagen de Dios, más bien que como servidor suyo, encargado del Bien Común. «No tener el reino más que Dios», había sido principio de una expresión de humildad autorizada por el clero, que combatía la tendencia germánica, tanto de los Carolingios como de los Merovingios, a considerar el reino y el imperio como propiedad hereditaria y divisible entre los herederos. El obispo Jonás enseñaba en el siglo IX: «Ningún rey debe decir que ha recibido su reino de sus antepasados, sino que debe creer *humildemente* que lo ha recibido verdaderamente de Dios». No haber recibido algo más que de Dios había llegado a ser en el siglo XVII una expresión de orgullo.

Pero esto no bastaría para explicar que se antepusiera «la imagen de Dios» a su voluntad como explicación de sus decretos. Porque, en términos de la verdadera teología, las leyes del mismo Dios no son el fruto de su voluntad, sino de su razón, que se concibe, lógicamente, como anterior a su voluntad, de forma que lo justo no es justo porque Dios lo ha querido, sino porque Dios es justo. Si se quiere que sea la imitación de la divinidad lo que hace anteponer la voluntad real, entonces se debe relacionar este fenómeno con una influencia intelectual de la Reforma, que precisamente ha dado por fuente de las leyes divinas la sola voluntad de Dios. Pero la teoría del derecho divino groseramente deformada es mucho menos el principio que la justificación de una actitud. Y esta actitud, la lógica aplicada al concepto de la soberanía en sí, iba a producir una justificación muy distinta, más duradera y más peligrosa.

La soberanía en sí

Los contemporáneos de Descartes tuvieron de común con él esta necesidad, que constituye su gloria, de repensar sobre lo ya existente en términos nuevos.

Se produjo en el orden de las ideas una cierta usura de conceptos que les hizo perder toda nitidez, como le sucede a una moneda largo tiempo manejada. Si esta usura justifica, hacia el año 1640, la desvalorización de las nociones tradicionales de la ciencia política, es algo que no hay que afirmar a la ligera. Han estado en curso hasta la Revolución y se las encuentra empleadas en la crisis constitucionales suscitada por Maupéou.

Pero el hecho es que, en el siglo XVII, espíritus audaces han sentido la necesidad de explicarse el edificio social, partiendo, al igual que Descartes en otro terreno, de su sola certidumbre, que, como para Descartes, era individualista.

Tanto como en la obra filosófica de Descartes, el «Yo» sirve de punto de partida en la obra política de Hobbes. Y esto sólo opone claramente el pensamiento de uno y otro al pensamiento medieval en general. De los caracteres y necesidades del «Yo». Hobbes va a deducir por un proceso lógico la estructura necesaria de la sociedad política. No quiere, como tampoco Descartes, deber nada a los espíritus que le han precedido. Así como *La Méthode* comienza por «Yo pienso», el *Leviathan* podría comenzar por «Yo deseo». En efecto, Hobbes toma al hombre desde el punto de vista del apetito que le lleva a procurarse cosas: para los que les gusta referir los modos de pensamiento a las formas sociales se podría decir que Hobbes piensa como un burgués de temperamento adquisitivo, pero también como un burgués de temperamento posesivo y temeroso. ¿Qué sucedería si los apetitos de todo el mundo se desenfrenaran? Hobbes pinta de la anarquía que resultaría de ello el cuadro más pavoroso.

Y véase cómo explica por qué el «Yo» se somete a un poder que frena su conducta: es porque le garantiza la seguridad de su posesión y de su persona contra los apetitos de los demás. El poder público se explica como garantía de la libertad y de la propiedad.

Sin él, dice Hobbes, no habría nadie seguro. Mis derechos no tendrían ninguna existencia, puesto que ninguna fuerza los garantizaría. Este sentimiento de la inexistencia total del derecho fuera de una policía que lo asegure, no habría sido comprendida por un grande de los tiempos feudales ni por un ayuntamiento popular. Ello lleva a Hobbes a decir que, puesto que sólo el poder público da vigor al derecho subjetivo, es su único autor. Que es, pues, fuente de todos los derechos, que no existen otros que los que él crea o consagra.

El «Yo» observa una conducta distinta de aquella a la que le inclina su apetito. Y es que pone en balanza las ventajas que espera y los males que pueden sobrevenirle. Pero, ¿de dónde proceden estos males sino del poder público? Y como puede atribuir recompensas o penas a tal o cual conducta, haciéndola deseable o no deseable, se encuentra, pues, dueño capaz de dictar las conductas.

De suerte que «toda ley, escrita o no, recibe su fuerza y su autoridad de la voluntad del Estado», es decir, de quien posee los medios de coacción. En esta concepción monstruosa todo se explica por los medios de coacción, que colocan al soberano en situación de distribuir los derechos y de dictar las leyes según su voluntad. Pero estos mismos medios de coacción no son otra cosa que una parte de las fuerzas sociales concentradas en manos del soberano. ¿De dónde proviene que se le otorguen? Es que de ello deriva para cada uno la utilidad de verse protegido y seguro en su vida individual. Todo parte del individuo y todo vuelve a él. Y el Poder está, sin duda, en situación de lesionar los derechos individuales.

Pero Hobbes tiene en su mente la imagen de un Poder esencialmente favorable al individuo, su aliado contra los grupos privilegiados. No tiene miedo de él, sino de la anarquía. Sabe bien que el Poder es capaz de cometer por su cuenta las mismas agresiones que, por definición, está encargado de impedir [20]. Pero esta consideración le parece desdeñable. La utilidad individual le parece enteramente vinculada al poder público. Es esta utilidad individual la que da razón de ser al poder público, al confiarse a él los individuos, de forma que en adelante tienen por suya la voluntad pública y consideran menos el perjuicio momentáneo que les puede infligir que el beneficio permanente que les proporciona.

Inspirado por un individualismo temeroso y ateo, esta concepción debe su inmensa resonancia a su perfecta arquitectura lógica. No admite en todo el edificio social más que a dos personajes: el individuo, definido por el carácter esencial de buscar el placer y huir del dolor, y el soberano, definido por este carácter esencial de disponer de fuerza, y que, por tanto, puede imponer penas y causar dolores, y también, por otra parte, otorgar recompensas y hacer deseable la conducta que le plazca.

De esta forma el soberano no es ya el que corona un edificio social complicado, sino la base de un edificio arbitrariamente simplificado. Lo que agrada de esta doctrina es la reducción de las fuerzas sociales a la dualidad Individuo-Estado: respondía demasiado a las tendencias de la

20 Esta feliz expresión es de DAUNON.

época para no arraigar. Como también la afirmación de que los individuos sostienen el poder público, que concentra en sí todo su derecho natural, que no es otra cosa que su poder, y que les redistribuye todo su derecho civil, que no es otra cosa que lo que el poder público garantiza.

Tanto Locke como Pufendorf, e incluso Rousseau, se encontraron bajo la sugestión de esta gran mecánica. Si no piensan en todo como Hobbes, piensan desde luego partiendo de Hobbes y en función de Hobbes. La idea de una entidad absolutamente dueña de regular todas las conductas ha penetrado con fortuna en la ciencia política. Es la *soberanía en sí*, cuya existencia ya casi nadie osará negar, y que se tratará solamente de dividir o de atribuir a quien pueda hacer de ella el uso menos peligroso. Pero es la idea misma la que es peligrosa.

III. LA TEORÍA DE LA VOLUNTAD REGLADA Y DE LA AFORTUNADA IMPOSIBILIDAD

El espíritu humano no es gran inventor de ideas. Las ideas acertadas, en realidad, no son nuevas; e incluso las falsas son viejas. El ruidoso carro de la herejía, pintado de vivos colores, se desliza por cauces milenarios.

Se diría que nuestra inteligencia tiene ciertos modelos que sirven de armazón a todas sus teorías: de tal forma, que las doctrinas de hoy no son más que una figura de otro tiempo revestida con nuevos ropajes.

Es así como la teoría de la soberanía del pueblo, tal como se enuncia corrientemente en nuestros días, procede de una interpolación de las teorías despóticas formuladas en el siglo XVIII a favor de los Estuardos y de los Borbones, teorías que no obtuvieron entonces el mismo crédito que se les concede hoy día.

Lo que se ha pretendido hace tres siglos y lo que en el presente se admite es que la voluntad del soberano constituye ley para el súbdito, cualquiera que sea esta voluntad y supuesto sólo que emana del legítimo soberano.

Basta que el rey (o el pueblo) formule un mandato, ya sea general (una ley), ya particular (una orden), para que el «súbdito» esté, en conciencia, obligado a obedecer, a hacer o a no hacer.

El soberano, el rey o el pueblo, es enteramente libre en sus decisiones. Puede ordenar todo lo que le plazca: *quidquid principi (o populo) placuit, legis habet vigorem.*

La menor reflexión permite darse cuenta de que si se admite la soberanía sin norma y sin límite de una voluntad humana, se tiene sustancialmente el mismo régimen a cualquier persona física o ficticia, que se refiera, en principio, esta voluntad soberana.

Los dos sistemas que se creen los más opuestos, el que atribuye al rey una soberanía ilimitada y arbitraria, y el que atribuye al pueblo una

soberanía también ilimitada y arbitraria, están construidos sobre el mismo molde intelectual y confieren el mismo derecho despótico a efectivos detentadores del poder.

Es, en realidad, el mismo sistema al que uno se adhiere por las mismas razones, de las cuales la principal es la seducción ejercida por las nociones simplistas sobre entendimientos perezosos.

EL ANTIGUO RÉGIMEN NO HA ADMITIDO LAS IDEAS DESPÓTICAS ACEPTADAS HOY DÍA

Lo sorprendente es que una idea tan poco defendible goce en nuestros días de una aceptación tan grande. En el siglo XVII se era menos ingenuo. La idea despótica no había logrado ser generalmente admitida. Por el contrario, se negaba por todas partes que la voluntad soberana pudiera establecer normas con entera libertad: no se creía que sus decisiones, de cualquier tipo que fueran, tuvieran la virtud de obligar. Se sabía que el mandato de un poder temporal no es moralmente obligatorio por su forma, si la materia no reúne ciertas condiciones.

En una palabra, bajo el Antiguo Régimen, el soberano o sus portavoces eran menos libres que en el presente, y el mando menos arbitrario. Se cita de igual forma a los escritores que han preconizado un cambio de soberano, como se olvida injustamente a los autores, y sobre todo a los magistrados, que se han dedicado a disciplinar a la soberanía. Sin embargo, es de ellos de quienes nosotros podríamos aprender hoy a moderar las turbulencias de las decisiones que se atribuyen a la persona ficticia en nombre de la cual somos gobernados.

Vamos a ver cómo del siglo XVI al XVIII ha reinado una teoría de la soberanía que no dudo en llamar admirable, la doctrina de los antiguos parlamentos de la monarquía, que atravesará las borrascas de la Revolución para volver a aparecer de nuevo en Royer-Collard.

¿CUÁNDO ES LEGÍTIMO EL MANDO?

Dos preocupaciones dividen siempre el espíritu de los hombres y se reflejan sobre la cosa pública.

En primer lugar, en una sociedad organizada o Estado se necesita una suprema autoridad que sea indiscutida. Autoridad que aúna a los súbditos en caso de peligro exterior y que decide y apacigua las disputas interiores. Miserable, desgraciado y arruinado el país en el que falta

esta autoridad, que pronuncia cuando es necesario el imprescindible *quos ego* y lo hace eficaz. Sucede, según los temperamentos y las épocas, que se está obsesionado por la necesidad de un soberano y por el carácter absoluto que debe tener para acabar con las disputas, hasta el punto de olvidar el segundo problema de la soberanía.

Primeramente se necesita un soberano legítimo, pero en segundo lugar es necesario que no mande nada que no sea legítimo. Y ningún orden es legítimo si no tiene un origen legítimo. Para que fuera posible a la autoridad soberana obligar por medio de su mandato, sería necesario que se convirtiera en justo todo lo que mandara, por el simple hecho de mandarlo. Lo que implicaría que no hubiera algo justo de antemano con lo que pudiera chocar la nueva justicia. He ahí una opinión que pudo mantener Hobbes, pero que ningún cristiano podría admitir.

Por el contrario, a los ojos del cristiano existen voluntades justas y voluntades injustas. Los hombres que gobiernan están tan expuestos como los demás a extraviarse, y su voluntad, que es para los súbditos una orden, puede ser una rebelión frente a Dios. Están obligados a evitarlo; el poder político no da a los que lo detentan «ningún derecho a seguir ellos mismos su voluntad ni obligarla a seguirla a los demás». Por el contrario, el poder supone obligación de ordenar lo que puede llamarse lo-que-debe-ser-ordenado.

La voluntad soberana, pues, no debe ser arbitraria. ¿Pero qué medio existe para evitar que de hecho lo sea si, por otra parte, es absoluta? Bossuet pone de manifiesto la dificultad:

«Es cosa muy distinta que el gobierno sea absoluto a que sea arbitrario. Es absoluto en relación a la coacción, al no existir ninguna autoridad capaz de forzar al soberano, que, en este sentido, es independiente de toda autoridad humana. Pero de ahí no se sigue que el gobierno sea arbitrario...» [21].

Es decir, que no tiene el derecho de actuar contra la razón. ¿Pero si ordena, sin embargo, lo que no debe ordenar?

Théodore de B'eze ha dado la respuesta que dicta la conciencia cris-

[21] BOSSUET: *Politique tirée de l'Ecriture Sainte.*

tiana. Respuesta que sería erróneo llamar protestante porque podrían invocarse en su apoyo a todos los Padres de la Iglesia.

«No existe otra voluntad que la de Dios solo que sea perpetua e inmutable, regla de toda justicia. Es, pues, a Él sólo a quien estamos obligados a obedecer sin ninguna excepción. Y en cuanto a la obediencia debida a los principios, si tuvieran siempre la boca de Dios para mandar, sería necesario decir sin excepción que se les debería obedecer absolutamente igual que a Dios. Pero no sucediendo, con frecuencia, sino todo lo contrario, debe introducirse esta excepción, en el supuesto de que no manden cosas irreligiosas o inicuas. Llamo mandatos irreligiosos a aquellos por medio de los cuales se ordena hacer lo que prohibe la primera Tabla de la Ley de Dios o prohibe realizar lo que ella ordena. Llamo mandatos inicuos a los que no se puede obedecer sin hacer u omitir lo que cada uno debe a su prójimo, según su vocación, sea pública o particular» [22].

El problema práctico

Se ve al problema práctico que se plantea. De una parte, el poder soberano, para ser eficaz, *Defensor Pacis*, debe gozar de una autoridad indiscutible y suprema: no puede, pues, admitir un fiscalizador que sería, en cierto sentido, superior. Pero, sin embargo, este poder soberano no debe encontrarse sin fuerzas para hacer lo que no debe hacer. En los célebres términos de Bracton, *Rex esse non sub homine sed sub Deo et lege.*

¿Cómo lograr, prácticamente, que el soberano que lo puede todo no quiera lo que no debe querer?

El problema no parece susceptible de ninguna solución jurídica.

Sin embargo, a nuestros antepasados no les ha presentado, en absoluto, una dificultad insuperable. Quizá porque tenían menos presente en el espíritu la insolencia de los derechos que la consonancia de los deberes. Ellos sabían bien que el derecho del súbdito y el del soberano están en conflicto, pero insistían sobre los deberes, que se encuentran en armonía.

«Los hombres tienen en verdad la desgracia de tener que ser gobernados por un rey, que no es sino un hombre semejante a ellos... Pero los reyes no son menos infortunados al no ser más que hombres, es decir, débiles e imperfectos, teniendo que gobernar esta multitud innumerable de hombres corrompidos y engañadores» [23].

[22] *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, 1581.

Los príncipes y los pueblos, al tener por deber común servir a Dios y obedecerle, necesitan mucho menos disputar sobre sus derechos que ayudarse mutuamente por medio del mando y del consejo razonables, al no ser el súbdito tan sabio que no tenga necesidad de recibir órdenes, ni el príncipe tan sabio que no necesite ser aconsejado. Veremos ahora cómo se establecía este concierto en las instituciones y costumbres del Antiguo Régimen.

Precauciones que hay que tomar

Para no extraviarse en el dédalo de las ideas antiguas es necesario, en primer lugar, descartar resueltamente los autores que no han admitido que la soberanía pertenece sin división al rey. Muy pronto se ve apuntar la idea de la soberanía del pueblo o, por mejor decir, es una idea que nunca ha carecido de algún representante. Pero desde el momento en que no se considera al rey como poseyendo inmediata y absolutamente la soberanía, resulta claro que al discutir los límites de la autoridad real, no se discuten los límites de la soberanía, sino más bien el reparto de sus clientes atributos.

Lo que exclusivamente nos interesa es saber cómo se presentaba la soberanía a los que no dudaban de ninguna forma que estuviera concentrada en manos del monarca, que no la debía a ningún poder humano. En otros términos, ¿cómo concebían los absolutistas el absolutismo?

Se impone una segunda precaución.

No es de hoy el que el lenguaje político sea laxo, erizado de expresiones equívocas. Al tender siempre a causar una impresión que mueva a los hombres en un determinado sentido, el político se dedica naturalmente al empleo de términos cargados de un contenido afectivo: los dirige, en lo que puede, a su servicio, como mercenarios de probada

[23] Fenelon: *Directions pour un roi.* Supplément.

eficacia. Los aspectos verbales que reviste un pensamiento político son necesariamente engañadores, porque se trata no de hacerse entender, sino de seducir.

Los textos del Antiguo Régimen están, lo mismo que los actuales, falseados por las adulaciones de rigor. No es necesario detenerse en las hipérboles que pintan la grandeza de la autoridad real, sino mirar cómo se la resume a lo largo de la exposición.

Por otra parte, estas contradicciones no son simples hipocresías de estilo. Los mentís que se dan a sí mismos los teóricos de la autoridad real y los propios portavoces del monarca, son los mejores guías que nos pueden encaminar a la comprensión de su pensamiento.

Los reyes «ejercen un dominio absoluto»: ¿cómo, pues, se puede explicar que sus propios agentes, sus «oficiales», puedan e incluso deban, en ciertos casos, impedir la ejecución de las órdenes reales? El derecho de hacer leyes «les pertenece a ellos solos sin dependencia y sin división: ¿cómo, pues, sucede que se encuentran en la «afortunada imposibilidad» de cambiarlas? Su voluntad regula todas las cosas: ¿cómo entonces los que le rodean se encuentran encargados de «suprimir lo superfluo»?

La doctrina parece incomprensible hasta que no se ha encontrado su secreto principio: aproximémonos gradualmente.

«La afortunada imposibilidad»

El mismo canciller de Aguesseau, que afirma «que los reyes ejercen una dominación absoluta que reside en su persona y de la que no dan cuenta más que a sí mismos [24], hace decir a Luis XIV: «Las leyes fundamentales de nuestro reino nos ponen en la AFORTUNADA IMPOSIBILIDAD de enajenar el dominio de nuestra corona» [25]. El mismo canciller Maupéou, que declara en nombre de Luis XV: «El derecho de hacer leyes por las cuales nuestros súbditos deben ser regidos y gobernados, sólo a nosotros pertenece, sin dependencia ni división» [26], también le hace decir: «Han intentado alarmar a nuestros súbditos respecto a su estado, a su honor, a sus propiedades, incluso sobre la suerte de las leyes que establecen la sucesión a la corona, como si hubiera podido extenderse a estos objetos sagrados, estas instituciones respecto a las cuales nos encontramos en la AFORTUNADA IMPOSIBILIDAD de cambiar» [27].

¿No es paradójica la imposibilidad de quien todo lo puede? Pero, ¿no sería absurdo que el mando se destruyera a sí mismo? Y si cierta «imposibilidad» se lo impide, ¿no debe en realidad llamarse «afortunada»? Este argumento se da a conocer en un panfleto bastante famoso que data del siglo XV:

«Se precisa necesariamente que el mando esté regulado por la ley, la cual tiende conjuntamente a la conservación del gobernante y de los gobernados.... Por tanto, los que dicen como proverbio común que el príncipe está por encima de la ley, dicen bien, pero lo entienden mal, porque entienden que está por encima para poder quebrantarla y abolirla a su gusto, pero, en verdad, se encuentra por encima de la ley como el edificio está por encima de sus cimientos, los cuales no se pueden derribar sin que no caiga el edificio. Así, cuando se destruyen las leyes fundamentales de un reino, el reino, el rey y la realeza, que están edificados encima, caen al mismo tiempo [28].

Lo que tienda a arruinar a la soberanía, no lo puede hacer el soberano. Y esto no constituye disminución de su derecho, sino impedimento al suicidio. La imposibilidad es afortunada, porque va en interés mismo de la soberanía.

Se entiende muy mal el antiguo adagio: «El rey no puede hacer entuerto». Los promotores del despotismo traducen: todo lo que hace el rey está bien. Pero, por el contrario, es necesario entender: lo que no está bien, lo no conforme con el fin de la realeza, el rey no puede hacerlo. Al estar vinculado de esta forma, no hay disminución de su majestad:

[24] Fragm. sobre *L'Origine et l'usage des remontrances,* de las obras de D'AGUESSEAU, t. XIII, pág. 553.

[25] Declaración al Parlamento de julio de 1717, en ISAMBERT, t. XXI, pág. 146.

[26] Declaración al Parlamento de diciembre de 1770, en ISAMBERT, t. XXII, págs. 506-507.

[27] Declaración al Parlamento de febrero de 1771, en ISAMBERT, t. XXII, pág. 513.

[28] *Briève remontrance à la noblesse de France sur le fait de la déclaration de Mgr. le duc d'Alençon,* 1576, págs. 13-14.

«Si los malos consejeros os quieren ofuscar con una vanidad de grandeza y omnipotencia, diciéndoos que no debéis tener las manos atadas, sino hacer y ordenar todas las cosas a vuestro antojo, recordad vuestra noble palabra, no menos divina que real..., que vuestra libertad y grandeza consisten en estar *tan atado que no podáis hacer mal*, porque, en realidad, poder hacer mal es más bien signo de impotencia que de verdadero poder» [29].

Se puede observar que Leibniz aplica el mismo razonamiento a la soberanía de Dios. No se encuentra disminuida, dice él, por la necesidad en que se halla de escoger lo mejor:

«Es más bien la verdadera libertad, y la más perfecta, poder usar en la mejor forma de su libre arbitrio y ejercer siempre este poder, sin desviarse de él ni por la fuerza externa ni por las pasiones internas, pues aquélla acarrea la esclavitud de los cuerpos y éstas la de las almas. No hay nada menos servil y más conveniente, en el más alto grado, que la libertad de estar siempre dirigiendo al bien y siempre por su propia inclinación y sin ningún disgusto» [30].

Pero un grado tal de perfección no podrá pertenecer al hombre que es rey. En cuanto a sí, experimenta, no la fuerza externa, ya que toda la fuerza le pertenece, sino la de las pasiones. Los que le ayudan a combatir sus pasiones le son auxiliares preciosos para la salud de su pueblo, que es su misión terrestre, y para su salud eterna, recompensa de su oficio bien desempeñado.

De esta forma no se le quita nada a la soberanía cuando se le mantiene en el buen camino. *La Grande Monarchie de France*, publicada por Claude de Seyesel en 1519, exaltaba la autoridad real tanto como podría desearlo Francisco I. Sin embargo, se lee:

«Y aunque tiene todo poder y autoridad para hacer lo que quiere, ocurre que esta grande y soberana libertad está regulada, limitada y sujeta por buenas leyes y ordenanzas y por multitud y diversidad de oficiales que se encuentran tanto junto a su persona como establecidos en

[29] Arnaud de Pontiac, en nombre del clero de Francia, dirigiéndose a Enrique III, el 3 de julio de 1570.

[30] LEIBNIZ: *Abrégé de controverse avec M. Mayle.* Janet, t. II, págs. 367-368.

diversos lugares de su reino, no estándole permitido sino solamente lo que es justo y razonable y está prescrito por las ordenanzas y por el parecer de su consejo. Tanto, que apenas podrían los reyes hacer nada más violento, ni en mayor perjuicio de sus súbditos; porque tienen en torno a sí muchos príncipes y otros ilustres personajes que obran a manera de hachas que cercenan de su voluntad lo que es superfluo y redunda en perjuicio del público» [31].

LA VOLUNTAD REGLADA

¡Cómo, pues! Los propios «oficiales» del rey, ¿no le deben pronta y total obediencia? Los que rodean al rey, ¿pueden permitirse suprimir alguna cosa de la voluntad del soberano?

Ciertamente, sí; y tal ha sido la constante doctrina del Antiguo Régimen. Bajo el propio ministerio de Richelieu, Le Bret, en su tratado *De la souveraineté du Roy*, afirma que en el caso en que el rey quiere promulgar malos edictos,

«... va en ello la reputación de los tribunales soberanos, al ser obligación suya el hacer al príncipe serias representaciones y procurar por toda clase de medios disuadirle de tales determinaciones. Porque como se debe presumir siempre que las decisiones del príncipe están basadas sobre la equidad, como dice Salomón, *voluntas regis labia justa*, y que cuando hace ordenanzas se ha persuadido de que eran útiles al público, se debe esperar también que tendrá gusto en oír las representaciones de sus oficiales que le quieren desengañar y hacerle ver los inconvenientes que pueden sobrevenir, ya sea a su persona ya a su pueblo, de la realización de tales edictos [32].

Este pasaje señala exactamente la verdadera concepción de la monarquía absoluta. Supone una voluntad real que tiene un carácter ideal: su principio es el bien común, *cura salutis alienae*, a él va directamente, *rex a recte vocatur*, como escribía el obispo Jonás en tiempo de Carlomagno. Esta voluntad real sirve de modelo a la voluntad del hom-

[31] C. DE SEYSSEL: *La Grande Monarchie de France.*

[32] LE BRET: *De la Souveraineté du Roy*, 1632, cap. VII, págs. 195-196.

bre que es rey: es la primera la que es soberana: tiende absolutamente a lo mejor y debe, pues, ser absolutamente obedecida. Es justo y razonable que no haya límites para la obediencia mientras se trate de la *voluntad real.* Pero como la debilidad humana no permite que el hombre que es rey tenga siempre decisiones reales, se imponen formas a la voluntad real, escogidas de manera que se logre el máximo de probabilidad de que sea lo que debe ser. Así, la voluntad repentina y precipitada del hombre que es rey no es de ninguna forma voluntad real, y debe ser tenida por una voluntad desordenada, impulsiva, que incumbe a los buenos consejeros detener. No es esto un derecho que les pertenezca, sino un deber que les incumbe.

«Todas estas cosas, dice Seyssel, son de tal forma adecuadas para refrenar la voluntad desordenada de un príncipe espontáneo, que, a la larga, resulta forzoso que ocurra que antes que su mandato sea ejecutado haya tiempo y medio para hacerle cambiar de opinión o para impedirla» [33].

Si el rey debe tomar sus decisiones en consejo, si debe hacerlas registrar y promulgar por sus parlamentos, esto no quiere decir en manera alguna que reparta su soberanía con consejeros y oficiales que de él sólo reciben su autoridad, sino que deben encaminar su voluntad según el modelo de una voluntad real.

Cuando se habla a nuestros contemporáneos de instituciones reguladoras del deseo expresado por el soberano, en seguida preguntan *qué derecho* podían, efectivamente, oponer el Senado o la Cámara de los Lores al derecho ilimitado del soberano. La cuestión está mal planteada. Desde este punto de vista es de todo punto incomprensible que el consejo, al cual llama el rey a quien bien le parece, y que los tribunales de justicia, cuya autoridad emana únicamente del rey, puedan oponer a su voluntad ninguna influencia retardatriz y moderadora. Ciertamente, ni el consejo ni los tribunales tenían ningún derecho que oponer al rey.

La situación no debe analizarse en términos de separación de poderes, y quizá Montesquieu tiene cierta responsabilidad en la obstinación moderna a verlo todo bajo esta luz.

Es necesario decir, por el contrario, que estos filtros son más bien los órganos del monarca, de tal forma que no actúa como monarca, sino actuando a través de ellos. Y esto se encuentra muy bien expresado, en el célebre informe de Oliver St. John, por John Hampden: «Existen, dice sustancialmente, dos voluntades en Su Majestad. Una es la voluntad interna o natural, que le pertenece como a todos los demás hombres; otra es la voluntad externa o legal, que es propia del soberano y que se manifiesta, según los casos, en consejo, *in camera,* o por la ley, *in legem.* Esta voluntad externa, que es la voluntad soberana, no es tal más que para la observancia de las formas, fuera de las cuales no se trata ya de una voluntad individual.

Por ejemplo, Su Majestad es la fuente de las liberalidades, pero una concesión de tierras sin cédula real no transfiere ningún dominio del rey al donatario, y se necesita la observancia de las formas prescritas por la ley; Su Majestad es la fuente de justicia, pero aunque toda justicia administrada en el reino derive de esta fuente, debe discurrir por ciertos canales acreditados» [34].

VICARIO DE DIOS... Y MENOR

Dos máximas corrían parejas bajo el Antiguo Régimen: «El rey es vicario de Dios», y «El rey es siempre menor». ¿Cómo conciliarlas? De una parte se afirma que el rey ocupa sobre la tierra el lugar de Dios, es decir, posee un derecho de mando ilimitado. Y, por otra parte, se le coloca entre los que los juristas llaman «incapaces», de tal manera que no puede litigar más que por procurador. ¿No es esto ilógico? Muy al contrario.

Imaginemos un supuesto irreverente: que se necesita sustituir a Dios en el gobierno del universo. Este supremo menester se le encomienda a un vicario. Y debe actuar ahora como el mismo Dios, con una sabiduría y justicia divinas. Pero él no es Dios. ¿No se temerás que turbe el orden del mundo? Este lugarteniente imperfecto, ¿no tendrá decisiones súbitas que no sabrá referir a las leyes generales que mantienen la armonía del conjunto?

«Cuanto más sabio se es, menos se toman decisiones arbitrarias y más comprensivos y sometidos se encuentran los puntos de vista que se tiene. Y cada acto de voluntad particular contiene una referencia a todos los demás a fin de que sean lo más concertados posible» [35].

[33] *La Grande Monarchie de France,* part. I, cap. XII.

[34] Informe de Oliver St. John en el asunto del *Ship Money,* impuesto solicitado ilegalmente por el rey Carlos I y que John Hampden había rehusado pagar.

Estos caracteres del gobierno divino, definidos por Leibniz, no se encuentran, en absoluto, en el vicario. Para que no arruine el edificio celeste será, pues, necesario hacerle intangibles las leyes fundamentales que regulan la marcha de las cosas [36]. Estabilizada de esta forma la providencia general por «la afortunada imposibilidad» del vicario, será después necesario que su providencia particular se ejerza con razón y bondad. Lo que exige que se prevenga tanto como sea posible contra los desórdenes propios de su flaqueza. No será prudente «que el monarca haga ninguna cosa por decisión desordenada o repentina, sino que en todas sus acciones use de consejo». Y volvemos a encontrarnos con la fórmula de Seyssel.

Justamente sobrecogido por sus responsabilidades, de las cuales deben advertirle sus directores espirituales y sus buenos consejeros, el vicario deseará él mismo «mantener los frenos por medio de los cuales se regula el poder absoluto» [37]. Quienes le contengan en el camino recto no serán para él obstáculos a su poder ni rivales de su autoridad, sino, al contrario, auxiliares indispensables a su realeza, pues le ayudarán a ser lo que debe ser un rey.

LO ABSOLUTO Y LO ARBITRARIO

La concepción de la soberanía en la monarquía absoluta se encuentra, pues, en los antípodas de lo arbitrario. La definición de lo arbitrario ha sido dada por Juvenal: *sit pro ratione voluntas.* La voluntad del soberano ocupa el lugar de la razón. El gobierno arbitrario, dice Bossuet, es el que no tiene más ley que la voluntad del soberano [38]: En *La Science du gouvernement,* Réal precisaba: «No se conoce más ley que la voluntad del príncipe, y esta voluntad se eleva por encima de las leyes naturales y positivas, divinas y humanas» [39].

35 LEIBNIZ: *Nouveaux Essais sus l'Entendement,* Ed. Janet, t. I, pág. 507.

36 LEIBNIZ: *ídem.* «Veo que existen pocos decretos libres que pueden llamarse leyes del universo que regulen la marcha de las cosas..., de la misma forma que son suficientes pocas hipótesis para explicar los fenómenos». Págs. 525-526.

37 SEYSSEL, op. cit.

38 *Politique tirée de l'Ecriture Sainte.*

39 *Science du Gouvernement,* t. I, pág. 299.

La perfección de la monarquía absoluta puede definirse por el retorno a la fórmula latina: *sit pro voluntate ratio.* Es aquella en que la voluntad soberana es absoluta, pero donde se toman todas las garantías materiales y morales para que esta voluntad se identifique con la razón. En principio, el monarca puede todo lo que quiere; pero no le está permitido querer sino lo que es justo y razonable, y lo que no es justo y razonable no puede hacerlo porque se considera no haber podido quererlo: al impedirlo no se ofende, pues, su majestad. Cualquier forma intelectual que revista, la construcción intelectual es en el fondo la misma en los demás. Porque coinciden en la misma convicción de que existen leyes naturales que se pueden conocer por medio de la razón y en que el oficio real consiste en aplicarlas.

Si el mando debe revestir, respecto a los hombres y en razón de su debilidad, la forma de una voluntad, sustancialmente no es voluntad, es razón. ¿Con qué título, por otra parte, podría una voluntad que no fuera razón formar la adhesión *moral* de los hombres? Pueden ser físicamente coaccionados a realizar lo que quiere determinada persona, pero no obligados moralmente. Están moralmente obligados a lo *mejor,* y el mando tiene sus derechos sobre ellos en tanto que manda lo mejor, es decir, en tanto que él mismo está «sometido a la razón» [40], como dice Bossuet:

«En primer lugar, la autoridad real es sagrada; en segundo lugar es paternal; en tercer lugar es absoluta, que quiere decir independiente; y en cuarto lugar está sometida a la razón» [41].

Se necesita que sea independiente, sustraída a toda voluntad humana, a fin de poder ser enteramente obediente a la sola razón. Y es el grado de su sumisión a la razón lo que justifica el grado de su autoridad sobre los hombres.

Es lo que Guizot explica magníficamente:

«La realeza es una cosa muy diferente de la voluntad de un hombre, aunque se presente bajo esta forma. Es la personificación de la soberanía de derecho, de esta voluntad esencialmente razonable, ilustrada, justa,

40 *Politique tirée de l'Ecriture Sainte.*

41 BOSSUET, ídem.

imparcial, extraña y superior a todas las voluntades individuales, y que, *por este título,* tiene derecho a gobernarlos. Tal es el sentido de la realeza en el espíritu de los pueblos, tal es el motivo de su adhesión» [42].

De esta forma la voluntad soberana no es, en absoluto, la voluntad subjetiva del soberano: es una voluntad objetiva, dada por la razón, y de la que el soberano debe ser el portador.

El soberano perfecto es, pues, si se puede expresar así, perfectamente no-libre. En cada instante está obligado a hacer lo que «preceptúa» el Bien Común. Un modo tal de pensamiento supone, evidentemente, que existe en todos los dominios, sea en el de lo útil, sea en el de lo justo, un algo «mejor». Todo el edificio se derrumba si, con Hobbes, se admite que nada es bueno sino lo que se desea. Por consiguiente, quien tiene la fuerza determina a su antojo lo *mejor,* que no es tal sino por haber sido elegido así. El soberano goza entonces de una perfecta libertad en lugar de estar obligado a una perfecta sumisión. Se produce entonces lo arbitrario: *sit pro ratione voluntas.*

Este modo de pensar es precisamente el opuesto a la doctrina de los monárquicos del Antiguo Régimen. El soberano puede entonces prescribir y hacer no importa qué. Los magistrados franceses repudiaban este sistema con la máxima energía:

«Para atribuir al príncipe este poder ilimitado se necesita adoptar el sistema de Hobbes, que no conoce otra regla del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, que las leyes civiles; el cual considera bueno todo lo que el príncipe ordena, y malo, todo lo que prohibe. De ahí concluye que los soberanos son impecables y que no pueden con razón ser censurados. Su voluntad crea lo justo y lo injusto: de ahí que nunca invadirán el bien de otro, porque, desde el momento que lo desean, este bien les pertenece.

¿Cómo actuarán contra el principio de la honestidad? No existe nada deshonesto más que lo que ellos han prohibido como tal, y a ellos nada les está prohibido» [43].

[42] *Histoire de la civilisation européenne,* in fine.

[43] *Maximes du droit public français,* 2.ª ed. Amsterdam, 1775, t. I, págs. 141-142.

LAS DOS DOCTRINAS DE LA OPOSICIÓN AL DESPOTISMO REAL

Resulta evidente que existe una total diferencia en la concepción de una autoridad real de conducta predeterminada —por imperativos morales preexistentes y por imperativos racionales discernibles en cada instante— y la concepción de una autoridad despótica desprovista de toda línea directriz.

En el primer sistema, la acción gubernamental debe seguir una curva idealmente calculable, y desde el momento que se aparta de ella es un deber frente al propio soberano hacerla volver sobre su generatriz. En el segundo sistema, la acción gubernamental no tiene otra norma que la voluntad que le anima.

En la lucha desarrollada a través de todo el Antiguo Régimen contra las extralimitaciones del poder ha sido constantemente invocada la primera doctrina. Y particularmente en el gran combate sostenido por los parlamentos contra Maupéou.

Pero también, en determinados momentos, se ha luchado contra el despotismo negando que la soberanía pertenezca indivisiblemente al rey o, incluso, negando que le pertenezca. Por ejemplo, durante las guerras de religión se ve, según los intereses variables de los partidos en litigio, al protestante Hotman y después al partidario de la Liga, Jean Le Boucher, oponer sucesivamente la soberanía del pueblo a la soberanía del rey [44]. Bajo la pluma católica se puede leer:

«Es en los Estados en quienes natural y originariamente reside el poder soberano y la majestad pública que hace y establece los reyes, que lo son por el derecho de gentes y no de derecho divino o por naturaleza. Cuando los Estados han establecido un gobierno, son siempre dueños de cambiarlo.

El poder de ligar y desligar, a este respecto, reside perpetuamente en los pueblos y estados, que son eternos guardianes de la soberanía, jueces de los cetros y de los reinos, por ser el origen y fuente de ellos, como quienes han hecho los reyes no por necesidad o coacción, sino por su libre voluntad» [45].

[44] HOTMAN: *Franco-Gallia,* 1575: J. LE BOUCHER: *Sermons de la simulée conversión,* 1594.

[45] J. LE BOUCHER: *Sermons de la simulée conversión,* f.º 157, V. 158.

Una cosa debe decirse: que la voluntad soberana está sometida a la razón, una forma distinta de decir que está sometida al pueblo. Y sin duda viene naturalmente a la mente objetar a una voluntad despótica: «Esto no es razonable y no lo queremos». Pero hay mucha diferencia según se precise o no: «Y no lo queremos porque no es razonable». Si no hay necesidad de este *porque*, si la repulsa no es la sanción de la inmoralidad o de lo absurdo del mandato, y no se basa sobre nada más que sobre un derecho superior perteneciente al pueblo, es evidente que este derecho superior debe también poder autorizar mandatos inmorales o absurdos.

Es precisamente lo que dirá Jurieu, hablando de la Revolución de Inglaterra:

«Ni siquiera se trata de saber si en el fondo de todo esto la nación tiene razón. Porque aunque estuviera equivocada, es necesario que haya en toda sociedad cierta autoridad *que no necesita tener razón para hacer válidos sus actos*; por tanto, esta autoridad no se encuentra más que en los pueblos.

...Es cierto que si los pueblos son el primer asiento de la soberanía, no necesitan tener razón para hacer válidos sus actos» [46].

Se sorprende aquí el deslizamiento que va a hacer surgir de la lucha contra los actos arbitrarios «en nombre del rey», la autorización indefinida de los actos arbitrarios «en nombre del pueblo». Todo el cuidado que se había tomado para someter a la razón la voluntad que manda, se va a perder desde el momento en que se diga que la voluntad que manda debe estar sometida a la voluntad del pueblo, identificada con la voluntad del pueblo. Todas las garantías de conservación social y de libertad individual dadas por una voluntad soberana sometida a la razón, se desvanecen desde el momento en que la voluntad soberana no es simplemente más que la voluntad de otro soberano que, por ser más numeroso, no está menos sujeto a vicios humanos que lo estaba el rey.

Legítimamente se ha querido negar que la ley fuera la expresión de la voluntad subjetiva del rey. Se podría haber dicho, con Montesquieu, que es la expresión de las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas. O con más precisión, siguiendo a Santo Tomás, que es el *dictamen* de la razón práctica. Se preferirá decir que es la expresión de la voluntad general. Lo cual, tomado en el sentido de Rousseau, significaba aún una voluntad objetiva, pero que se entendió que significaba la voluntad subjetiva de una mayoría.

[46] JURIEU: *Lettres pastorales.*

Se perdió entonces todo el trabajo de los antiguos juristas por precisar las servidumbres de la soberanía, pese a los esfuerzos de un Benjamín Constant, Guizot, Tocqueville, para restablecer los cánones intelectuales contra un nuevo despotismo.

La voluntad mayoritaria no está afectada de ninguna «afortunada imposibilidad» para ejercer su imperio, no está en absoluto sometida a la condición de estar «reglada».

Y, sin embargo, si antes se podía decir con verdad que la voluntad del rey era con frecuencia desordenada, que con frecuencia era sorprendida por malos consejeros, que debía ser de nuevo encaminada a lo justo y razonable, ¡cuánta mayor aplicación encontraría el mismo sistema de pensamiento tratándose de un vasto cuerpo cuyos medios de información y de expresión son mucho más imperfectos!

EL «FEEDBACK»

El tema del presente capítulo puede también explicarse en el lenguaje más moderno. Bajo el nombre genérico de *feedback*, se designa hoy día todo órgano o dispositivo situado en un organismo o instalado en una máquina y que tiene las propiedades siguientes: este órgano o dispositivo señala que una actividad o impulso rebasa su objetivo o se desvía de él, remite al centro motor de la actividad o impulsión mensajes adecuados que moderan o corrigen el impulso de forma que se limiten sus efectos a lo que debe ser para el mejor funcionamiento del mecanismo o de la máquina, haciendo saltar estos organismos reguladores.

El lector que haya querido prestarnos su atención no creerá ciertamente que es un problema sencillo éste de la buena regulación de la voluntad imperante, ni, sobre todo, que pueda ser resuelto en términos de procedimiento constitucional. Sería ingenua la opinión de que bastaría establecer un cuerpo encargado de ser razonable, para que lo fuera indefectiblemente, y darle la misión de filtrar las voluntades soberanas, para que dejaran pasar sólo y siempre los decretos saludables. Bastaría la experiencia de los antiguos Parlamentos, que, habiéndose

arrogado este papel, han estado muy lejos de desempeñarlo con fortuna, para desmentir esta confianza. No es permitido suponer a ningún cuerpo ni la perfección de la virtud ni la infalibilidad del juicio.

Lo que es necesario retener como cierto es que se hace una idea pueril y peligrosa de una buena «política» cuando se cree que consiste en que la voluntad soberana no encuentre ningún tope en el cuerpo político; por el contrario, la disposición de topes sensibles es la condición del buen funcionamiento y de la conservación de todo el organismo.

CUARTA PARTE

DE LA LIBERTAD

I. LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE DESCARTES

Está tan lejos de mi objeto como por encima de mi capacidad discutir sobre la naturaleza de la Ciencia. Pero, para comodidad de mi exposición, me resultan necesarias algunas observaciones sobre la naturaleza del Saber.

A un niño pequeño le decimos que «el fuego quema»: este lenguaje puede ser considerado filosóficamente como incorrecto, al atribuir una acción a lo que no es siquiera propiamente un objeto; pero este lenguaje es natural, necesario para la comunicación de un saber. Lo que los no sabios pedimos al que posee una ciencia particular es, simplemente, imputar a objetos tomados como motivo de atención tendencias cuyo conocimiento nos permite prever acontecimientos; eventualmente, modificar o causar estos acontecimientos. La proposición «el opio tiene virtud soporífera» comunica un conocimiento cierto y útil; es bueno no contentarse con él, pero es bueno tenerlo [1].

La ciencia esotérica, «próxima», utilizada inmediatamente por los hombres, puede concebirse como una inmensa colección de proposiciones relativas a las tendencias de los objetos. La ciencia esotérica se remonta muy por encima de los objetos aparentes y de las propiedades que manifiestan; pero de estas grandes exploraciones siempre vuelve enriquecida con afirmaciones que conciernen a los movimientos de objetos aparentes; es fascinante pensar que la teoría de Einstein ha sido

[1] No hay que confundir; ridícula es la proposición: «El opio hace dormir porque posee una virtud dormitiva», ya que pretende hacer de una tautología una explicación. Pero decir «el opio posee una virtud dormitiva» no es tautológico, es la expresión de un saber concreto.

preferida en nuestros días, sobre todo en razón de su más exacta predicción de los movimientos aparentes de Mercurio, como en otro tiempo lo había sido la teoría de Galileo en razón de su más exacta predicción de los movimientos de Venus. Las conquistas de la ciencia se resuelven, finalmente, en predicciones verificables: «tal objeto hará tal cosa», y en la fase estadio de utilización humana es indiferente que dicho objeto se disuelva en el análisis y que no sea el autor de su acción. Por otra parte, es tal nuestra necesidad de pensar en términos de tendencias imputadas a estos objetos (sujeto y atributo), que este lenguaje se encuentra en la vanguardia de la física moderna. Para explicar fenómenos sutiles de la radiactividad se ha supuesto una «cosa», que se llama «neutrino», y se le asignan propiedades o tendencias [2].

He querido decir que toda ciencia, por lejos que lleve sus investigaciones, expresa siempre los resultados bajo la forma de imputación de tendencias a objetos. Este modo es indispensable para la comunicación al hombre práctico, y puede que fuera natural a nuestro espíritu, pero no es necesario para mi objeto aventurarme yendo tan lejos. Para terminar estas observaciones generales, haré notar que toda ciencia progresa por las más rigurosas imputaciones, las más conformes a la experiencia, permitiendo las predicciones más exactas; y el teórico que va más allá de esta catalogación —que busca detrás de las cualidades de los objetos los principios simples y primeros de los cuales son manifestaciones diversas estas cualidades— está siempre sometido a esta condición: que su teoría haga conocer mejor las cualidades de los objetos aparentes y prever mejor los acontecimientos que de ellos se pueden esperar.

EL HOMBRE EN GENERAL

Desde la infancia, las personas son para nosotros los «objetos» más inmediatos, los más importantes, aquellos de los que más necesitamos conocer las tendencias. Hasta tal punto, que se podría preguntar si nuestra noción de objetos no se ha derivado de nuestra noción de persona, pero esto no hace al caso.

[2] Cfr. G. BACHELARD: *L'Activité rationaliste de la Physique contemporaine.* París, 1951, págs. 118-121.

Naturalmente, es indiferente para nuestra argumentación que los físicos mantengan o no el «neutrino»: lo que aquí interesa es la psicología del pensamiento.

Tiene muchas ventajas conocer bien a los hombres; es conveniente para todo. ¿Y esto qué quiere decir? Saber imputar a cada uno las tendencias que le son propias, las que le caracterizan, las que manifestará, contra las que es necesario precaverse o bien de las que uno se puede aprovechar. Durante la campaña de Waterloo, Napoleón no supo prevenirse contra el espíritu de economía de Soult, que envió a Grouchy muchos menos correos que hubiera mandado Berthier. Nuestro mismo enunciado indica una inmensa diferencia entre el saber relativo a los hombres y el saber relativo a las cosas.

Las cosas de una misma clase, suficientemente definida, manifiestan idénticamente los mismos caracteres, son fungibles; los hombres, no. El conocimiento de las cosas es genérico; el de los hombres es individual.

Sin embargo, el sabio político se encuentra obsesionado por la preocupación de ser como los demás sabios. Con este fin busca caracteres fundamentales, tendencias comunes, que pueda imputar a todos los hombres, al Hombre. Es ésta una noble ambición, pero conviene recordar que en ninguna ciencia la teoría es un fin en sí. Si, sobre una base de observaciones y experiencias, se eleva una teoría, de esta teoría se derivarán imputaciones de tendencias de los objetos sensibles, y según que el acontecimiento verifique o no estas supuestas tendencias consecuentes a la teoría, se verá si debe o no admitirse. Sin embargo, durante más de tres siglos se han emitido y discutido ideas sobre los caracteres fundamentales y las tendencias esenciales del Hombre en general sin buscar de ellas ninguna verificación empírica. Y, no obstante, todas nuestras instituciones políticas y sociales han sido reconstruidas sobre la base de estas ideas.

Esta última observación autoriza decir que estas ideas no debían de ser falsas, inadecuadas, ya que dichas instituciones no funcionan desastrosamente; a lo que se puede contestar que su realidad difiere mucho de sus principios, y que esta impureza que se les reprocha proviene precisamente de una adaptación de los imperativos intelectuales a las necesidades sociales. Las instituciones hechas «para el Hombre», ajustadas a una idea general del Hombre, han sido rehechas por las efectivas interacciones de los hombres.

TODA «IDEA DEL HOMBRE» ES NECESARIAMENTE AMBIGUA

Pero la discusión apuntada en el último párrafo, y que tiene toda una historia, no es en absoluto aprovechable. Porque una idea que se tiene del Hombre no podría nunca ser verdadera, en el sentido que puede serlo la idea de una cosa. Sin duda que «la naturaleza» que imputamos a una cosa no es nunca una imaginación del espíritu, pero nos es permitido olvidarla al prestarse esta naturaleza a todas las comprobaciones por la observación y la experiencia. Podemos corregir sucesivamente esta imagen en nosotros, que llamamos «naturaleza del objeto», de manera que obtengamos una correlación siempre creciente entre las predicciones fundadas sobre esta naturaleza y los acontecimientos efectivos; y desde entonces, en lugar de decir que tenemos una imagen del objeto cada vez más útil, podemos también decir que conocemos cada vez mejor la naturaleza del objeto. Este lenguaje no supone ningún inconveniente práctico, porque todo ocurre para nosotros como si el objeto tuviera en efecto una naturaleza que comprendemos cada vez mejor, y que, en cierta manera, espera pasivamente el progreso de nuestra conquista intelectual respecto a ella. Esta naturaleza se nos presenta así porque el objeto es enteramente comprensible. Conocida esta naturaleza, el comportamiento del objeto en tales o cuales circunstancias y bajo la acción de tales o cuales fuerzas, se nos presenta como necesario y es totalmente previsible.

Sin embargo, toda idea de la Naturaleza Humana (o incluso de la naturaleza de tal hombre), que podríamos formarnos sobre este modelo, es irremediablemente falsa. El hombre es un objeto que no tiene, en absoluto, «naturaleza» en el sentido que acaba de ser precisado: no hay definición tan comprensiva de sus propiedades que permita enunciar que su comportamiento será necesariamente de determinada forma. Y no porque nuestro conocimiento no haya progresado bastante, sino porque no hay constancia de una naturaleza por la que el hombre sea enteramente comprensible. Ninguna idea que nos podamos formar de la naturaleza del hombre podría ser verdadera de la misma forma que la idea de la naturaleza de una cosa, es decir, enteramente verificable por medio del acontecimiento, perfectamente previsible. Y lógicamente sería absurdo creer que se puede adquirir tal idea de la naturaleza humana.

No estimamos, en efecto, ridículo, insensato dirigir a un hombre consejos, exhortaciones, llamadas, postulando de esta forma que el destinatario corre el riesgo de actuar de una manera que pretendemos evitar, y de otra parte, que puede actuar de una manera distinta a la que nosotros recomendamos. La actitud constante del hombre respecto al hombre testimonia que nos atribuimos mutuamente esta facultad de elección. Lo que excluye la idea de una entera previsibilidad y el concepto de una «naturaleza», por la cual el hombre estaría sometido a las mismas irresistibles determinaciones que una cosa.

La fundamental ambigüedad del concepto «naturaleza humana» se revela en el lenguaje. Porque invocamos sucesivamente la «naturaleza humana» para excusar a Primus, a quien se censura de haber actuado mal, y para mover a Secundus a actuar bien. Diremos de Primus que ha «obedecido a la naturaleza humana», representándola entonces como habiendo determinado necesariamente su comportamiento, como si se tratara de una cosa y no de un hombre; y decimos a Secundus que su deber natural es tal, que la ley natural exige que se conduzca de determinada manera. Así, pues, la «ley de la naturaleza» de un objeto le lleva necesariamente a tal acontecimiento, sin que sea necesario enseñar esta ley a este objeto. ¡Qué diferente es la «ley natural» que enseñamos a Secundus estimando que debería conformarse a ella y temiendo que no lo logra!

En realidad, se podría adelantar que las dos «naturalezas» invocadas son, cada una, del mismo género que la naturaleza de una cosa, y que el hombre no difiere de una cosa sino en tener dos naturalezas. Una naturaleza caída a la que él obedece como una cosa en la suya, y una naturaleza distinta, perdida y restituible, en virtud de la cual, cuando se vuelve o se es encaminado a ella, cumple «la ley natural» por medio de un proceso tan necesario como el primero y del de las cosas. De tal forma, que la libertad humana se presentaría como una elección entre dos naturalezas presentes en sí, pero cada una de las cuales, una vez que se aduce, necesita sus acciones, como hace un objeto cualquiera respecto a la naturaleza que le es propia.

Esta manera de concebir al hombre como portador de dos naturalezas distintas, *homo duplex*, se encuentra en los autores más dispares [3],

[3] ¿Me equivoco al pensar que esta manera de concebir al hombre domina el pensamiento de Marx? ¡Qué diferencia no supone él entre la conducta del hombre en la sociedad burguesa y la que tendría en la sociedad socialista! ¿Cómo explicar tanto pesimismo por una parte y tanto optimismo por otra, a no ser postulado que el predominio o la extinción de la propiedad privada entraña para el hombre la puesta en juego de una u otra de sus naturalezas? Dudo en atribuir a un autor tan famoso una opinión tan absurda.

porque el pensamiento humano usa de un pequeño número de modelos. Sólo los más lúcidos de estos autores han comprendido que esta concepción «cosifica» al hombre en dos estratos: es como una cosa cuando obedece a su naturaleza inferior, pero si llega a colocarse bajo la ley de su naturaleza superior, es otra cosa distinta, tan irresistiblemente gobernada por esta naturaleza superior como lo era por aquélla, a la que ha escapado. De tal suerte, que no sería hombre más que en la elección continua que hace de la naturaleza a la que ha de obedecer. Esta concepción del hombre, bruto y ángel, no libre como bruto, no libre como ángel, y solamente libre de ser ya bruto, ya ángel, o más o menos una u otra cosa, ha jugado un papel inmenso en el pensamiento humano [4]. Aunque se le quieran encontrar algunas ventajas y algunos inconvenientes, dudo que sea aprovechable para la ciencia política.

Sin llevar más lejos una discusión que no es indispensable para nuestro propósito, haremos notar simplemente que el hombre es el único objeto que da lugar en el espíritu humano a dos imágenes, una sacada de la experiencia, la otra ideal. Nuestra vida diaria nos hace útiles y necesarios juicios provisionales relativos a los objetos para nosotros importantes, de los cuales los principales son los hombres mismos. Sobre los individuos con los que tenemos relaciones habituales, nos formamos juicios particulares, de los que sacamos juicios genéricos aplicables a los desconocidos o casi desconocidos. Estos juicios con fines prácticos están condicionados por nuestro medio, y la «naturaleza humana» la inducimos a través de los comportamientos que nos son familiares, de tal manera que un filósofo de los salones del siglo XVIII sería totalmente incapaz de imaginar el *sansculotte* o Neville Chamberlain creer en la nazi. El hombre del juicio práctico es, pues, el hombre de nuestro grupo y que se nos parece que se comporta aproximadamente como nosotros y quizá un poco mejor, como ha observado finamente Bergson [5]. Este punto de partida del sentido común es también el de todo estudio de ciencia social que merezca este nombre.

[4] Se observará, además, como curiosidad, que en nuestros días se ha atribuido a la luz una doble naturaleza, ya corpúsculos, ya ondas.

[5] *Les Deux Sources de la Moral et de la Religión*, pág. 4.

Hablar así no supone que se tenga por inútil toda imagen ideal del hombre: esto sería una gran tontería, porque lo propio del hombre es precisamente querer y saber adquirir la semejanza con una imagen que se le presenta. Pero si la ciencia social debe reconocer el poder modificador de la imagen sobre el medio, en cuyo seno se opera su difusión, su noción propia sigue siendo el comportamiento (modificado) y no la imagen modificadora.

Sin embargo, no se puede negar que la imagen ideal no intervenga como tal en multitud de actitudes concretas. Para tomar un ejemplo sintético, en nuestra sociedad, profundamente impregnada de cristianismo, un individuo cuya vida ha sido una sucesión de crímenes no es pura y simplemente «un criminal», sino «un hombre criminal», que es muy diferente: se entiende entre nosotros que no está enteramente definido por la serie homogénea de sus manifestaciones, y que aún hay en él otra cosa que merece ser respetada.

La idea cristiana del hombre sigue dominando sobre los espíritus que han rechazado la fe: una prueba sorprendente de ello se encuentra en la falta de consecuencias sacadas por estos espíritus a la hipótesis transformista que admiten como verdad inconcusa. Porque si es cierto que la que ha llegado a ser materia viva progresa desde las formas de organización más bajas a las más elevadas, dos conclusiones parecen derivarse de ahí. En primer lugar, el progreso de nuestra especie estaría tanto mejor asegurado cuantos más cuidados y facilidades prodigáramos a los ejemplares superiores sin atender a los ejemplares inferiores, a los que sería razonable impedir la reproducción. En segundo lugar, al ser las propias sociedades humanas consideradas como organizaciones de materia viva, al igual que en cualquier otro organismo complejo, sería muy razonable hacer servir a las células menos evolucionadas como alimento y economía de fuerzas de las más desarrolladas. La doctrina transformista llama lógicamente a la desigualdad de derechos en provecho de los ejemplares humanos portadores de las mayores posibilidades de la especie. En un momento dado, en plena exaltación individualista, se ha dicho que el nuevo punto de vista de la historia biológica, aportada por el evolucionismo, exigía que se dejaran desplegar libremente las posibilidades individuales y actuar a la selección natural. Pero no es esto todo: este punto de vista justifica también a un socialismo que oriente los recursos sociales hacia los individuos más dotados, favoreciendo su desarrollo a expensas

de los demás, de la misma forma que el jardinero interviene para colocar en las mejores condiciones las plantas que han exigido de antemano el sacrificio de las demás. No obstante, durante el siglo de la recepción del transformismo todas las instituciones sociales de Occidente han evolucionado en sentido contrario a esta lógica antigualitaria: ¡hasta tal punto está influido por la idea cristiana!

Se observará, además, como curiosidad, que las aplicaciones políticas de la idea cristiana del hombre se han multiplicado y extendido al mismo tiempo que se rechazaba la teología cristiana. Pese al largo tiempo que ha dominado esta teología, lo que afirma metafísicamente del hombre, ha desempeñado un papel insignificante en las instituciones políticas. En todo lo referente a organización temporal, la idea del hombre a la cual se refería [6] era lo que hemos llamado la imagen provisional y no la imagen ideal. Lo que parece muy razonable: porque un ingeniero no basa sus instalaciones sobre el rendimiento ideal de los motores que emplea, sino sobre su probable rendimiento efectivo. El mejoramiento de los motores es una cosa; el empleo de los que se tiene es otra. Se perderá de vista esta distinción si se construyen maquetas basadas en «el motor en sí». Este proceso comienza en realidad en el siglo XVII y ya se manifiesta en los razonamientos sostenidos durante la Revolución de Inglaterra.

En las páginas que siguen nos ocuparemos de las consecuencias sacadas de la teoría cartesiana del hombre, la cual ya no opone un hombre previsible a un hombre idealmente posible, sino que describe a «un hombre en sí», que es, por hipótesis, la simple imagen de una fuente de fenómenos.

La dicotomía cartesiana

«Por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en tanto soy simplemente una cosa que piensa y no es extensa, y... por otra, tengo una idea distinta del cuerpo en tanto es solamente una cosa extensa y que no piensa en absoluto...» [7]. «Yo distingo dos clases de instintos: uno se halla en nosotros en tanto que hombres y es puramente intelectual; es la luz natural o *intuitus mentis*; el otro reside en nosotros en tanto animales y consiste en un cierto impulso de la naturaleza a la conservación de nuestro cuerpo, al goce de los deleites corporales, etcétera, que no siempre debe seguirse» [8].

La admirable claridad del estilo cartesiano no deja lugar a ninguna duda: he ahí dos «naturalezas» atribuidas al hombre, y dos naturalezas que actúan simultáneamente. Las ventajas de esta concepción son evidentes: con ella se soluciona magníficamente el fenómeno tan frecuente de la heterogeneidad del juicio y de la acción. La descripción de Ovidio, cuya exactitud está corroborada por millares de testimonios, concuerda perfectamente con el pensamiento cartesiano. *Deteriora sequor* evoca, por la elección del verbo, la seducción a que obedezco al obedecer a su naturaleza. *Video meliora proboque* evoca, por el contrario, la actitud estática y contemplativa del espectador y del juez, que es la de la naturaleza intelectual.

Pero en seguida aparecen los peligros de esta concepción, que tanto han preocupado a Leibniz. Es imaginable, en efecto, que estas dos naturalezas sean perfectamente distintas, y cada una pura en su género. Cuanto más apta ha hecho Descartes para el conocimiento a nuestra naturaleza intelectual, más, por el contrario, nos es permitido suponer, por analogía, que nuestra naturaleza animal está enteramente sometida a las causas de su orden propio; y, en el límite, se puede imaginar al hombre pensando como un ángel y actuando como una bestia. La hipótesis de las dos naturalezas simultáneas y distintas planteaba el problema de su comunicación, que nunca ha sido resuelto satisfactoriamente en el sistema cartesiano. Pero dejémoslo a un lado, porque lo que nos importa aquí es examinar nuestra naturaleza intelectual según Descartes.

Descartes se representa esta naturaleza intelectual limitada, pero

[6] Cuando se hacía referencia a una idea del hombre en los razonamientos políticos, aunque esto no era muy frecuente; porque, en el fondo, los glosadores han ejercido más influencia política que los teólogos. Sólo con los doctores jesuitas del siglo XVI se comienza a encontrar razonamientos filosóficos sobre el hombre aplicados a conclusiones políticas. Convendría demostrar que los verdaderos padres de la teoría política democrática se encuentran ahí.

[7] *Méditation Sixième.* En la ed. Gibert, t. II, pág. 157.

[8] Carta a Mersenne, del 16 de octubre de 1639, citada por Laberthonniere, *Autour de Descartes*, I, 77-78.

perfecto dentro de sus límites. «Lo que clara y distintamente concebimos como perteneciente a la naturaleza de una cosa, puede en verdad decirse o afirmarse de esta cosa» [9]. La idea clara es verdadera, y nuestros errores provienen sólo de la extensión de nuestra *intuitus mentis* a objetos que no le son en modo alguno accesibles. «¿De dónde proceden, pues, nuestros errores? Pues sólo de mi voluntad, que al ser mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo» [10]. Se puede imaginar esta concepción diciendo que el espíritu ve las verdades en medio de una luz que le viene de Dios, pero que por su propia disposición no le permite reflejar sino sobre ciertos objetos, los cuales ve perfectamente, pero que se extravía cuando trata de ver los que están fuera de su ángulo de reflexión. Metáfora que no traiciona el pensamiento del maestro, ya que él mismo escribe: «Siempre que contengo a mi voluntad en los límites de mi conocimiento, de forma que no haga ningún juicio de cosas que se le representan clara y distintamente por el entendimiento, éste no puede hacer que me engañe, porque toda concepción clara y distinta es, sin duda alguna, cosa, y, por tanto, no puede sacar su existencia de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor: Dios, digo, quien siendo soberanamente perfecto, no puede ser causa de ningún error» [11].

A los espíritus avisados estas citas recordarán suficientemente el sistema de la evidencia que implica el corolario fundamental de que las ideas claras son comunes, al menos en potencia, a todos los hombres. Porque al concebirse el entendimiento como viendo a sus objetos iluminados por una luz que viene a Dios, esta luz es la misma para todos los hombres, lo que explica la afirmación aparentemente paradójica de que la razón es por naturaleza igual en todos los hombres [12]: todos tienen la misma naturaleza intelectual. Lo que se me presenta de manera clara y distinta no es sólo verdad para mí, sino que lo es absolutamen-

[9] *Réponses aux deuxièmes objections (aux Meditations)*, Ed. Gilbert, II, 219.

[10] *Méditation Quatrième*, II, 140.

[11] *Meditation Quatrième*, II, 143.

[12] *Discours de la Méthode*, al comienzo.

te [13]. Y, como consecuencia, los demás deben verlo como yo; sería muy necesario que fuera siempre así, pero hay por su parte falta de atención [14], o se encuentran estorbados por prejuicios [15]. Por consiguiente, cuando más libres de prejuicios estén y más hayan aprendido a ejercitar su espíritu, mayor acuerdo existirá.

¡Mayor acuerdo existirá! Esta consecuencia se deriva lógicamente y es de la mayor importancia. Se puede esperar de la Historia que sea un progreso continuo y necesario de la armonía entre los hombres si, a medida que ejercitan sus espíritus, deben indefectiblemente encontrarse más unánimes en el reconocimiento de verdades comunes sobre las cuales fundara cada uno sus juicios particulares.

Sin duda, los hombres no encontrarán cada uno por sí mismo estas verdades, porque no todos prestarán para ello la misma atención; pero sus espíritus cultivados estarán dispuestos a admitir las verdades presentadas, cuya evidencia tomará sobre ellos un imperio irresistible como se figura Mercier de la Rivière [16]. Y ya se trate de verdades importantes para el cuer-

[13] *Principes de la Philosophie*, 43: «Es cierto que nunca tomaremos lo falso por lo verdadero mientras no juzguemos más que de lo que percibimos clara y distintamente».

[14] *Principes de la Philosophie*, 45.

[15] Idem, 50.

[16] Nos pide que «consideremos cuál sería nuestra ignorancia sin auxilio de la instrucción, y cuál es, después de la instrucción, la fuerza irresistible de la evidencia, el imperio absoluto que ejerce sobre nosotros». Las citas siguientes (*L'Ordre naturel et essentiel des Societés politiques*, Londres, 1767, t. I, págs. 98 a 101) completan el cuadro.

«Una cosa evidente es una verdad que un examen adecuado ha hecho tan sensible, tan manifiesta, que ya no le es posible al espíritu humano imaginar razones para dudar de ella, una vez conocidas las que le han hecho aceptada».

«Nuestros espíritus tienen una tendencia natural hacia la evidencia, y la duda es una situación incómoda y penosa para nosotros. De tal manera, que podemos considerar la evidencia como el reposo del espíritu; en ella encuentra una especie de bienestar que se parece mucho al que el reposo físico procura al cuerpo». «Se puede, pues, mirar a la evidencia como una divinidad bienhechora que se complace en procurar paz a la tierra. No veréis a los geómetras en guerra por motivo de verdades evidentes entre ellos: si se suscitan entre ellos algunas disputas momentáneas, ocurre, solamente mientras se hallan aún en la fase de investigación, y no tienen por objeto más que deducciones; pero desde el momento que la evidencia se ha pronunciado a favor o en contra todos deponen las armas y sólo se ocupan ya en disfrutar pacíficamente de este bien común». *L'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques*, págs. 100-101.

po social como de verdades necesarias al espíritu: de forma que en un pueblo instruido se podrán hacer leyes por consentimiento unánime [17].

Descartes no ha dicho esto, y no existe ningún síntoma de que lo haya pensado, y, si tales suposiciones no fueran siempre indebidas, me atrevería a decir que hubiera considerado esta extensión de la *intuitus mentis* precisamente fuera de sus límites, lo que él supone principio de nuestros errores.

«Las consecuencias políticas de Descartes»

El título del presente capítulo me inspira escrúpulos que es el momento de exponer. La entusiasta recepción del cartesianismo ha comunicado una inmensa aceptación a la noción de evidencia: se han hecho de ella aplicaciones que el maestro no hubiera autorizado. Ocurre al pensamiento de todos los grandes autores sufrir generalizaciones y desarrollos, algunos de los cuales tienen el carácter de verdaderas tergiversaciones. El resultado puede considerarse como sus consecuencias, en sentido histórico, debiendo entenderse, sin embargo, que algunas de sus consecuencias tienen un lazo lógico con el pensamiento del autor, mientras que otras lo tienen solamente psicológico.

Me parece derivarse lógicamente del sistema cartesiano que una idea clara y distinta para uno solo, y verdadera desde el momento en que es clara y distinta, debe poderse siempre hacer clara y distinta a los demás entendimientos, y que la unanimidad sobre esta idea, si no está actualmente realizada, existe en potencia y que de hecho se tenderá a ella. La responsabilidad de Descartes me parece que está comprometida en esto.

No está, por el contrario, comprometida cuando se concede la virtud de la evidencia a ideas que no son en absoluto ni claras ni distintas: se habla entonces un lenguaje cartesiano, uno se expresa como no se hubiera podido hacerlo sin él; se trata, desde luego, de consecuencias de Descartes, pero no se le puede hacer responsable de ellas. Esta distinción parecerá sutil, pero a mí me sorprende mucho nuestra tendencia a comportarnos con los grandes autores, como se dice que hacen

[17] Hay que hacer notar que esta unanimidad final de un pueblo instruido se sitúa en el polo opuesto de la unanimidad original de un pueblo rústico de que habla Rousseau. Rousseau no ha creído en la convergencia creciente, sino en la divergencia creciente.

los chinos, al dar crédito o descrédito a los antepasados, según la conducta de los que, en el transcurso de los tiempos, descienden de ellos.

Concebir y comprender

Descartes ha distinguido maravillosamente el Concebir y el Comprender. Concebir es mirar con los ojos del espíritu una imagen clara y distinta que está en el espíritu. Comprender es tener pleno conocimiento de todas las propiedades de un objeto al que se aplica el pensamiento. Por tanto, no podemos tener un conocimiento pleno sino de nuestros propios conceptos. Cuando yo pienso un triángulo rectángulo, me basta considerar esta imagen con suficiente atención para obtener de ella todas las propiedades del triángulo rectángulo, de tal forma que nadie las pueda negar. Todo concepto claro y distinto comporta, al menos implícitamente, su entera comprensión.

Sucede de una manera muy distinta en cuanto a las imágenes de los objetos concretos. Puedo dedicarme todo lo que me plazca a pensar «el árbol»; la atención que yo consagre a mi representación no me dará nunca un conocimiento comprensivo de las propiedades de los árboles. Y en principio soy incapaz de formar del árbol una idea distinta, porque mi memoria me presenta sucesivamente la imagen de tal árbol y luego la de tal otro, sin que mi espíritu se sienta obligado a detenerse sobre uno más que sobre otro. Pero supongamos que llego a abstraer de este flujo de imágenes una representación de «el árbol en sí»: no pensaré respecto a él más que cosas insignificantes, no sabré nada de lo que pueden enseñarme las observaciones de la biología vegetal.

Tratándose de clases de objetos concretos, el concepto genérico que se puede formar de ellos resulta un proceso de reducción a un común denominador de los objetos del tipo de los que se tiene un conocimiento sensible, y no hay nada en el concepto sino la aportación de nuestro conocimiento sensible, empobrecido por la eliminación de los elementos conocidos que no encontramos ser comunes a todos los objetos de aquella clase. Este concepto constituye por otra parte un callejón sin salida: no hay nada que sacar mediante la reflexión de este concepto, en nada aumenta su comprensión.

La evidencia es una noción válida en materia de conceptos: dado el concepto de círculo, es evidente que los radios son iguales. Pero no es evidente que la tierra sea —más o menos— redonda: es éste un conoci-

miento adquirido y compartido. Ni siquiera puedo deducir de este conocimiento adquirido por aproximación que todos los radios de la tierra sean iguales: esto no es rigurosamente cierto.

La noción de evidencia se encuentra, pues, desplazada fuera del dominio en que Descartes la había válidamente situado. No se aplica a los objetos concretos. Por otra parte, se puede observar que es tanto menos indebida cuando se aplica a objetos que son menos objetos que conceptos. Es adecuado decir: «Es evidente que el fuego quema», porque, precisamente, «el fuego» no es un objeto, sino un concepto humano que implica la propiedad de quemar; pero en cuanto tal, este concepto no nos enseña nada sobre la causa del «fuego».

La evidencia en las teorías políticas

Siempre se está autorizado a deducir de un concepto las afirmaciones que implica. Pero extender estas afirmaciones a un objeto al que el concepto corresponde mal, es cosa muy distinta. Tomemos un ejemplo sencillo: la afirmación de Adam Smith de que cada hombre es el mejor juez de su interés. Esta afirmación es, en sí, indiscutible. En efecto, el interés de Primus no ofrece un concepto claro a menos que entienda por tal lo que interesa a Primus, lo que él prefiere, su propia elección: evidentemente nadie puede conocer mejor que él mismo sus preferencias. Pero si en el concepto sustituyo «interés de Primus» por un objeto concreto: obtener el mayor beneficio monetario posible de su finca, la proposición pierde toda su certeza.

Pensemos en un planeta que gira circularmente alrededor de un astro. Podemos con certeza afirmar que se encontrará en todo momento a la misma distancia del astro. Traslademos ahora esta afirmación a la Tierra y al Sol; habremos emitido una falsa proposición al no ser en absoluto circular el movimiento de la Tierra. En todas las ciencias de la naturaleza se adoptan conceptos a título de hipótesis, de ellas se obtienen deducciones lógicamente válidas; pero se rechaza la propia hipótesis cuando las deducciones están desmentidas por la experiencia.

Esto es lo que no ocurre en política al atribuir un valor trascendente a los conceptos, de tal modo que, encontrándose en el caso del ejemplo precedente, se empeñarían en hacer a la Tierra girar circularmente.

Esto responde sin duda a una exigencia del espíritu que, en otros órdenes, debe plegarse a la realidad, pero que en éste no se aviene a

ello. Parece, en efecto, que las figuras que prefiere el espíritu no son nunca las que las cosas revisten, al desear el espíritu lo simple y encontrándose con lo complejo, como se puede mostrar.

El problema del huerto

Supongamos que a cien alumnos reunidos en una clase se les propone el siguiente problema: «En un huerto hay cien mil manzanas que recoger o juntar. ¿Cuántos montones es necesario formar y cuántas manzanas hay que poner en cada uno?» El problema supone una infinidad de soluciones, pero los escolares sólo considerarán dos respuestas: una, cien montones de mil manzanas; otra, mil montones de cien manzanas.

Si ahora, en lugar de plantear esta cuestión como problema a cien niños, se les envía a estos niños a dicho huerto con el encargo de hacer montones de manzanas, cuando hayan terminado sus operaciones se hallará que hay algunos montones grandes y muchos montones pequeños, un aparente desorden de estructura. El reparto de las manzanas seguirá, sin embargo, una ley bien conocida, y podrá representarse por una curva de igual forma que la que representa el reparto de salarios en las industrias.

Este ejemplo tan simple hace resaltar un hecho fundamental de la política, a saber: el contraste entre las estructuras concebidas por el espíritu humano y las realizadas por la actividad humana. Si existe tal contraste —este tema tan importante no puede ser tratado aquí— resulta evidente que cuanto más numerosos sean los vínculos sociales y más diversas las combinaciones, más imperiosas se hacen, por otra parte, las exigencias del espíritu; si ellas inspiran al legislador, éste aumentará sin cesar su acción correctiva sin poder nunca reducir las disparidades del concepto y de las estructuras reales, de suerte que las declaraciones parecerían siempre traicionadas [18].

La democracia de las luces

Pero basta para nuestro objeto presente observar las consecuencias de la extensión del cartesianismo, justificado o no, en el dominio polí-

18 Contrastan mucho más las formas muy diversas y complejas de las combinaciones eficaces (por ejemplo, las moléculas de proteínas) con las ordenaciones simples que agradan al espíritu, de forma que lo que le parece inmediatamente ordenado no está organizado y viceversa. Tratamos más ampliamente de esto en otro trabajo.

tico y social. Si se estima justificada esta extensión, se puede desde luego dedicarse lógicamente a una recepción general de principios que se impongan a los espíritus por su coactiva evidencia. Consecuentemente, en la medida que cada espíritu individual sea legislador, todos deben converger hacia las mismas verdades. Al obedecer más o menos al «impulso de la naturaleza», los individuos como personas privadas estarán impulsados a acciones más o menos buenas. Pero como espíritus ciudadanos se pondrán de acuerdo. Por consiguiente, habrá infracciones de las leyes, pero cada vez habrá menos duda sobre lo que deben ser. Es esto lo que pensaba, por ejemplo, un James Mill:

«Mi padre, escribe Stuart Mill, tenía tan plena confianza en el imperio que ejerce la razón sobre el espíritu humano desde el momento que se le presenta, que le parecía que todo estaría ganado si la totalidad de la población hubiera aprendido a leer, si estuviera expuesta a toda clase de opiniones en forma escrita y oral, y si, por el sufragio universal, pudiera esta población realizar las opiniones que hubiera adoptado [19]. Si es, pues, legítima la extensión del cartesianismo al terreno político y social, es, en efecto, lógicamente necesario que el sentimiento de James Mill se encuentre empíricamente comprobado.

[19] J. S. MILL: *Autobiography*. Londres, 1873, pág. 106.

II. LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE HOBBES

En 1651 un librero de Londres publicaba el *Leviathan*, de Thomas Hobbes de Malmesbury [20]. Se lanzaba al mundo el pensamiento político de Hobbes [21]. Merece señalarse el tricentenario tratándose de una obra maestra y original.

Hobbes ha ejercido una influencia decisiva sobre la filosofía política. Sus sucesores, incluso de la categoría de Locke y Rousseau, han razonado según el método y el modelo establecidos por él. Más aún, los postulados de que ha partido los dan hoy por supuestos las principales ciencias sociales.

Pero tenemos aún otra razón para evocar a Hobbes. Así tendremos ocasión de poner en claro una cierta ambigüedad de los principios políticos contemporáneos.

EL ESTADO DE SOCIEDAD

Hobbes no se ha entretenido en discutir las ventajas comparativas de las diversas formas de gobierno, sino que se ha ido derecho al mayor problema de la ciencia política: por qué existe una sociedad, cuál es el principio conservador que la defiende de la disolución, cuál es el principio generador que le hace producir sus frutos.

En el prefacio del *De Cive* explica su método, primero analítico y luego sintético. Es necesario suponer a la sociedad humana disuelta e

[20] *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth acclesiastical and civil.*

[21] Este pensamiento, por otra parte, se encuentra expresado simultáneamente en una obra anterior, *De Cive*, que impresa en tirada reducida en 1642, se publicaba en 1651 en lengua vulgar, bajo el largo título que comenzaba por estas palabras: *Philosophical Rudiments concerning Government and Society.*

imaginar a sus elementos, los individuos, sin ningún género de vínculo, y preguntarse cómo se comportarían en este estado, y de ahí investigar por qué medios puede cambiarse este comportamiento en el comportamiento social tal como nosotros lo conocemos.

Los comentaristas de Locke y de Rousseau se han preguntado si sus autores creían haber hecho historia social al descubrir el paso del estado de naturaleza al estado civil. La verdad es que ellos han seguido a Hobbes y que Hobbes no ha pensado hacer una reconstrucción histórica, sino mecánica social. Observemos de paso para él mismo la preocupación por el pasado es totalmente moderna: véase lo que dice Bolingbroke del empleo de la Historia.

Hobbes describe a los individuos viviendo cada uno de por sí, y «cuenta» su renuncia a ser cada uno dueño de sí, su sumisión a una autoridad común. No le importa en modo alguno saber si esto ha ocurrido así; lo importante es comprender qué fuerzas amenazan disolver hoy y cada día al cuerpo social y por qué se conserva.

Si uno se pregunta cuál es «el estado de naturaleza» es para saber cuál es el comportamiento del hombre cuando no está sujeto a ninguna norma y sus apetitos son su sola ley. El interés de una investigación semejante no es en modo alguno arqueológica, al ser siempre capaz el hombre social de volver a un tal comportamiento, cuyos móviles permanecen subyacentes en los hábitos sociales. Si se interesa por «el estado de guerra», no es porque los hombres han pasado por este estado, sino porque este estado es siempre una posibilidad. Si uno se interesa por la creación del estado civil, se debe a que es una obra siempre en elaboración.

La fragilidad y el valor del orden social han obsesionado a Hobbes. Por eso se ha opuesto radicalmente a los filósofos amables de las épocas tranquilas que, tomando por material de sus edificios las personas más educadas de su alrededor, han imaginado las hermosas sociedades que se podrían construir. Aterrado por el desarrollo de los furores de la Revolución de Inglaterra (que han vuelto sensata a Inglaterra para siglos), Hobbes se ha dedicado a la consolidación del nexo social [22].

[22] Compárese con Taine, que se decidió a su gran obra bajo la impresión de los horrores de la Commune. Taine escribía entonces a Guizot: «La zoología nos enseña que el hombre tiene colmillos; tengamos cuidado no despertar en él el instinto carnicero y feroz. La psicología nos muestra que la razón, en el hombre, tiene por fundamento las palabras y las imágenes; cuidémonos de provocar en él la alucinación y la locura.... La historia muestra que los gobiernos, las religiones, las iglesias, todas las grandes instituciones, son los solos medios por los cuales el hombre animal y salvaje adquiere su pequeña parte de razón y justicia...» Carta a Guizot, 12 de julio de 1873. *Vie et Correspondance de Taine*, t. III. Páginas 246-247.

LA NATURALEZA HUMANA

«Nos es necesario, dice Hobbes, comprender bien cuáles son los caracteres de la naturaleza humana, en qué forma es inadecuada y qué adecuada a la sociedad» [23]. Al proponerse tal objeto es necesario forzosamente que nuestro autor separe, en el carácter actual del hombre, lo que el hábito social ha contribuido a ello. Es ésta una distinción a la que se dedica por fuerza, de manera arbitraria. Yo puedo emplear el método de introspección recomendado por Hobbes [24]; este método no me permite en absoluto separar en el que yo soy, lo que es consecuencia de mi domesticación social, y saber lo que sería sin ella.

Parece, pues, que la naturaleza humana libre de toda modificación sólo podría ser un postulado indemostrable. La idea que Hobbes se hace supone una revolución intelectual. Porque su «naturaleza humana» se reduce enteramente a lo que la Escolástica llamaba «apetito sensitivo».

La concepción hobbesiana es radicalmente acristiana y naturalista. Mientras que el hombre cristiano puede y debe subordinar sus apetitos inferiores a la inclinación superior que le encamina a la beatitud, el hombre de Hobbes no tiene este deber ni este poder. No tiene libertad para gobernar sus deseos, y su voluntad no es más que el deseo que priva sobre los otros. No existe Bien Supremo: no hay más que bienes que

[23] *De Cive*. Edición Sterling P. Lamprecht, Nueva York, 1949, pág. 11.

[24] Cualquiera que mire en sí mismo y considere cómo piensa, juzga, razona, espera, teme, etc., y lo que en estas ocasiones le determina, puede, por este medio, darse cuenta de los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en ocasiones semejantes...»

«Quien tiene que gobernar toda una nación debe leer en sí mismo no al hombre particular, sino a la humanidad».

Leviathan, introducción, pág. 6, en la edición de Oxford de los textos políticos, dirigida por C. J. Wilson y R. B. McCallum. Esta edición lleva un notable estudio preliminar del profesor Michael Oakeshott, que ocupa hoy la cátedra de ciencia política en la «London School of Economics».

son tales porque son deseados: «Cualquiera que sea el objeto del apetito o del deseo de cada uno, es esto lo que él llama, en cuanto a sí, *bueno*; y de la misma forma, al objeto de su odio o aversión, *malo*; y el de su indiferencia, *desdeñable* y *de ningún valor*. Porque las palabras bueno, malo o indiferente son empleadas siempre con acepción de persona, no existiendo nada que sea simple y absolutamente tal» [25].

Es, pues, en la potencia concupiscible del alma donde reside lo esencial del hombre y donde se encuentra el origen de los valores. El filósofo rechaza la idea de Beatitud y la sustituye por la de Felicidad: «La Felicidad de esta vida no consiste en la tranquilidad del espíritu. Porque es una pura imaginación este fin último, este supremo bien del que han hablado los libros de los antiguos filósofos y moralistas. Un hombre no vive ya cuando los deseos han terminado; tampoco, aquel cuyos sentidos y espíritu están en reposo. La felicidad es un progreso continuo del deseo de un objeto a otro, no siendo la realización de uno sino un encaminarse a otro distinto» [26].

En este torrente incesante de deseos imperiosos el que desarrolla en el hombre su cualidad esencial, el «espíritu» (Wit). «Las causas de las diferencias que se encuentran entre los espíritus se encuentran en las pasiones.... Las pasiones que, más que cualquier otras, producen esta diferencia, son el mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de ciencia y de honores. Apetitos que pueden ser reducidos al primero, el deseo de poder. Porque riqueza, ciencia y honores no son sino formas del poder».

«Y desde el momento en que un hombre no tiene gran pasión por estas cosas, sino que se muestra indiferente, puede desde luego ser un hombre, pero no tendrá ni gran imaginación ni demasiada inteligencia» [27].

Es el esfuerzo hacia las cosas deseadas lo que hace inteligente. «Porque los pensamientos son para los deseos como sus exploradores que recorren la campaña buscando los buenos accesos a las cosas deseadas» [28].

[25] *Leviathan,* primera parte, cap. VI. Edi. Oakeshott, página 32.
[26] Ibídem, cap. XI, pág. 63.
[27] *Leviathan,* primera parte, cap. VIII, pág. 46.
[28] Ibídem.

Las facultades intelectuales se representan aquí como naciendo de las necesidades animales: se encuentra aquí ya la tesis evolucionista.

La razón no es aquí ya la maestra de escuela que tiene a las pasiones en orden, sino que es su hija y servidora. ¡Dichosa concupiscencia, puesto que nos educa! Cuando es débil, deja al hombre a merced de pasiones insuficientes, lamentablemente embotado en su inepcia.

Esta visión del hombre es esencialmente la visión moderna, aunque rara vez se hayan expresado las cosas con esta crudeza. El hombre es aquí la medida de su bien; el bien se identifica con lo deseado particularmente por cada uno, de donde se sigue lógicamente que las instituciones tendrán por misión encaminar a los hombres a la realización de sus deseos, cualesquiera que puedan ser. Hobbes, como con razón señala M. Oakeshott, es un individualista.

La construcción de la ciudad

Cuanto más fuerte sea el impulso de los deseos, más fuerte será el conflicto entre los hombres. El progreso del hombre se opera por el desarrollo de las pasiones: debe, pues, lógicamente ir acompañado de una creciente agudización de los conflictos. Pufendorf, al explicar el pensamiento de su maestro, nos describe al hombre diferente de la bestia como un animal más peligroso e indomable [29]; por una parte, nada le detiene, y por otra, se mueve por apetitos sucesivamente desarrollados. Es, pues, lógico que sea voluntad de poder y voluntad cada vez más agresiva.

Pero este hombre que no existe más que para sí, este *einzige* [30], no está solo en el mundo; se relaciona con otros cuyos apetitos contrarían

[29] «La mayor parte de las bestias no luchan más que por el alimento, que es a lo que se reducen todos sus deseos, y cuando están hartas, apenas si tratan de buscar querella. Algunas son peligrosas en tiempo de celo.... Al tiempo que existen entre los hombres divisiones y querellas producidas no solamente a causa de la comida y la bebida o de los estímulos del amor a los que son sensibles en todo tiempo, sino también por efecto de muchos vicios desconocidos para las bestias.... Es necesario poner en primer término un deseo insaciable de riquezas, o de bienes superfluos, y luego la ambición, el más cruel de todos los tiranos; dos pasiones que, siendo como parece, privativas del hombre, son también muy fuertes y muy vivas». (PUFENDORF: *Derecho Natural y de Gentes,* libro VII, cap. I, IV parte).
[30] Cfr. STIRNER.

a los suyos, y pueden ejercitarse a sus expensas, al igual que los suyos, en su perjuicio. Tantos vecinos, tantos peligros. Este egoísmo enfurecido se encuentra amenazado. ¿La amenaza le va a hacer reflexionar?

Existen determinadas normas de conducta que a los hombres les resulta ventajoso observar en sus relaciones mutuas. Hobbes las enumera. ¿Pero los hombres se van a plegar a ellas naturalmente? Hobbes lo duda. ¿Cómo podrían, siendo esencialmente apetito sensitivo y, por tanto, más sensibles a un bien inmediato y definido que cae bajo el sentido que a un bien lejano e indefinido que sólo la razón puede apreciar? Hume desarrolla vigorosamente este tema [31].

No existe, pues, otro remedio que la institución de un poder guardián de las normas ventajosas para los hombres, pero que son incapaces de respetar si no se les obliga. ¿Pero incluso al establecimiento de esta institución pueden resolverse los hombres mediante la razón? Hume presenta una poderosa objeción: «Si los hombres son incapaces de preferir por sí mismos la utilidad lejana a la inmediata, no podrían consentir que se les obligara a una conducta de este tipo contradiciendo sus inclinaciones y preceptos naturales» [32]. No será, pues, bajo el imperio de la razón como los hombres abandonarán su independencia, sino bajo el imperio de una emoción: el miedo.

El temor y la sabiduría

La ciencia positiva del siglo XX ha puesto de relieve la presencia del temor en el hombre. El psicoanálisis nos explica comportamientos individuales por las raíces de temor profundamente arraigadas en el subconsciente. La antropología nos presenta del «primitivo» una imagen menos lisonjera que la del «noble salvaje» del *Supplément au Voyage de Bougainville*. Lévy-Bruhl, en particular, ha insistido sobre el clima de miedo en el que, dice, viven los primitivos.

También Hobbes es en esto un precursor. Habla de «este miedo continuo que obsesiona a la humanidad en razón de la ignorancia de las causas» [33], y de este temor hace surgir de él la religión: lo que hace Freud. La religión para Hobbes consiste esencialmente en una disposición, en una «organización» de la confusa angustia humana. Los temores y esperanzas irracionales, al ser relacionados con un Primer Principio, concebido como soberanamente racional, vendrán a vincular a los hombres a la observancia de preceptos saludables.

Del mismo modo que el temor metafísico será el principio de la sociedad religiosa, de igual forma el miedo físico será el principio de la sociedad civil. El confuso temor de los que son vecinos será ordenado, organizado, referido a una autoridad civil, y obligará a los hombres a la observancia de las leyes positivas.

El proceso del pensamiento hobbesiano es muy claro. Sólo interesa al individuo; el individuo se desarrolla por medio de sus pasiones; es contradictorio imaginar que se eleva por encima de ellas; por sus pasiones entra en conflicto con los demás hombres; es de interés para los individuos en general que sean refrenadas las conductas en tanto que se opongan y produzcan el estado de guerra; para esto es necesario que sean observadas determinadas normas; las normas son, pues, objetivamente necesarias; pero el reconocimiento de su necesidad objetiva no las hará observar, no es éste un estímulo bastante poderoso; por tanto, serán observadas, no como objetivamente necesarias, sino como queridas por un poder que impresione las imaginaciones de una manera sensible: Dios y el Soberano.

El dictado

Es éste uno de los aspectos más sorprendentes del pensamiento hobbesiano, el concebir la ley como un puro dictado, que ordena por

[31] «Lo que está próximo se nos presenta con una luz más viva que lo que está lejano, y actúa sobre nosotros con más fuerza.... Esta es la razón por la cual los hombres actúan con frecuencia contra su verdadero interés; y particularmente es la razón por la cual prefieren una ventaja trivial que cae bajo el sentido, al mantenimiento del orden en la sociedad... Las consecuencias de cada una de las faltas de equidad parecen muy lejanas y son incapaces de contrapesar la ventaja inmediata. Estas consecuencias no son menos graves, y al estar todos los hombres, en distinto grado, sujetos a la misma debilidad, sucede necesariamente que las faltas de equidad llegan a ser muy frecuentes en la sociedad y el comercio de los hombres muy peligroso y muy incierto...» HUME: *A treatise of Human Nature*, libro III, 2.ª parte, sección VII.

[32] Ibíd.

[33] *Leviathan*, primera parte, cap. XII. Edic. Oakeshott, página 70.

razón de su origen y no por su materia; en Hobbes es un acto de voluntad de quien tiene preeminencia, Dios o el Soberano, que determina lo que es bueno y lo que es malo.

En cuanto a la ley divina resulta indignante considerarla como un dictamen arbitrario. Esta opinión solamente ha sido, en la Edad Media, sostenida por Ockham, lo que es significativo: causa libre, no existe razón para que realice esto más bien que aquello otro; ha dado a los hombres determinados mandatos y podría habérselos dado totalmente contrarios, e incluso podría llegar a ser meritorio el odio a Dios si Dios lo ordenase [34].

La inmensa mayoría de los teólogos sostienen la opinión opuesta, resumida por Leibniz en esta sorprendente fórmula: «Lo justo no es justo porque Dios lo ha querido, sino porque Dios es justo» [35].

En nuestros días el Occidente vuelve a recobrar lentamente el sentido metafísico, perdido durante generaciones, y de esta forma el sentido de que las disputas teológicas son de la más alta importancia. Incluso si el lector no tiene la suficiente formación a este respecto, no puede parecerle intrascendente que se represente a la Justicia como anterior al Decreto que la proclama, o como simple creación del Decreto. Porque el espíritu humano piensa para crear modelos. Y el que antepone la Justicia en el gobierno divino, se encontrará impulsado a anteponerla en el gobierno humano; mientras que el que considera en Dios sobre todo el poder y la voluntad, se verá inclinado al mismo punto de vista en el gobierno humano.

Este paralelismo no viene exigido por la lógica [36], pero es, sin embargo, un paralelismo psicológico. Los dos juicios paralelos se encuentran en Ockahm, en Jurieu y en Hobbes. Leibniz corrige a nuestro autor en estos términos: «La justicia de Dios, dice Hobbes, no es otra cosa que el poder que tiene y que ejerce distribuyendo sus bendiciones y sus castigos. No es el poder, sino la voluntad de distribuirlas razonablemente, es decir, la voluntad guiada por la sabiduría, lo que constituye la justicia de Dios. Pero, dice, la justicia no es en Dios como en un hombre que no es justo sino por la observancia de las leyes hechas por su superior. Hobbes se equivoca también en esto, al igual que Pufendorf, que le ha seguido. La justicia no depende, en modo alguno, de las leyes arbitrarias de los superiores, sino de las normas eternas de la sabiduría y de la bondad, en los hombres lo mismo que en Dios» [37].

[34] Sobre Ockham, cf. G. DE LAGARDE: *La Naissance de l'Esprit laique au déclin du Moyen Age.* 6 vols., 1934-1946.

[35] «Das Recht is nicht recht weil Gott es gewollt hat, sondern weil Gott gerecht ist». Citado por GIERKE, en *Les Théories politiques du Moyen Age.*

[36] Se puede creer que habiendo el Decreto de Dios determinado arbitrariamente el Bien, los gobiernos humanos se encuentran desde entonces estrictamente obligados por este Bien. Esta opinión se encuentra principalmente en los autores protestantes.

La religión civil

El lector atento de la obra hobbesiana no puede apenas dudar del materialismo y panteísmo de este maestro; posición camuflada por la prudencia, pero sobre la que no se han equivocado sus contemporáneos. Algunos le llamaban «el monstruo de Malmesbury».

Preocupado como estaba por la seguridad social, nada le parecía peor que la incertidumbre de las conductas, favorecida, desde luego, por la diversidad de las opiniones. Si se persuade a los hombres a actuar según la justicia y ellos la conciben de distinta forma, el conflicto no se ha evitado en modo alguno. Pero lo estará si los hombres se encuentran obligados y coaccionados a actuar o a no actuar según determinado preceptos dados por una autoridad que tiene la última palabra para formularlos, para interpretarlos y el poder de hacerlos obedecer.

Es así como Hobbes concibe al poder civil. Y se ve claro que Dios no interviene en su sistema más que a título de refuerzo. El poder civil no tiene la última palabra si los súbditos se sienten obligados por preceptos divinos que puedan oponerlos al soberano. De esta forma quiere que «la interpretación de todas las leyes, tanto divinas como humanas, pertenezca a la autoridad civil, a la persona o consejo a quien haya sido conferido el poder soberano» [38].

[37] LEIBNIZ: *Essais de Théodicée: Réflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes: De la Liberté, de la Nécessite et du Hasard.*

[38] *De Cive,* III, XV, 17.

Se trata siempre de evitar el conflicto. Hobbes teme la diversidad de opiniones desde el momento que hay peligro de dividir a la Ciudad.

EL LIBERALISMO DE HOBBES

Nadie ha hecho a la autoridad más absoluta que Hobbes. También ha sido citado frecuentemente, en los últimos años, como el padre del totalitarismo. Esto es un craso error justamente combatido por sus mejores conocedores [39].

La condición psicológica de un totalitarismo logrado es que el hombre se sienta «parte»; el hombre de Hobbes, por el contrario, se siente muy vivamente un todo. El hombre del totalitarismo sitúa el centro de sus afecciones fuera de sí, en el centro de gravedad del cuerpo social. ¿Pero quién recomienda semejante desplazamiento? El autor del *Contrato social*, no el de *Leviathan*. El hombre de Hobbes no entiende el consagrarse a Leviathan, sino salvarse de los peligros que supone para él el desarrollo desenfrenado de las demás personalidades, análogo a su propio desarrollo [40].

La función negativa de Leviathan se manifiesta en multitud de pasajes. La seguridad que el soberano debe procurar al individuo «no es la simple conservación de sí, sino la de todas las demás satisfacciones que cada uno adquiera por su legítima industria...». Y esto debe oponerse «no por cuidados particulares hacia los individuos, excepto la reparación de los daños sufridos cuando se querellen de ello, sino por una providencia general al enseñarles la conducta que en general debe observar, y por buenas leyes bien ejecutadas» [41].

Las leyes, explica Hobbes, no son para privar a los hombres de su libertad de acción, sino para orientarlos de manera que no se perjudiquen con sus deseos impetuosos y su imprudencia; semejantes a las vallas que no están destinadas a detener a los viajeros, sino a mantenerlos en el buen camino» [42].

[39] Sobre todo por el profesor OAKESHOTT en su introducción a *Leviatham*, y por el profesor L. STRAUSS (de Chicago), en un artículo de la «Revue Internationale de Philosophie» (oct. 1950): *On the spirit of Hobbes Political Philosophy.* Se debe también al profesor L. STRAUSS un excelente libro: *The political philosophy of Hobbes.*

[40] *Leviathan*, 2.ª parte, cap. XXX.

[41] *Leviathan*, 2.ª parte, cap. XXX.

[42] Ibíd.

Hobbes es un individualista y un progresista que quiere que cada uno desarrolle sus facultades tratando de satisfacer sus deseos, sucesivamente excitados. Solamente los hombres así ocupados pueden hacerse daño. El Estado está para remediar los perjuicios que el entrecruce de sus apetitos pueda causarles.

HOBBES, PADRE DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Salta a la vista que Hobbes es el filósofo de la economía política. Su concepción del hombre es idéntica a la del *homo oeconomicus*.

La ciencia económica no conoce otro bien que el que es deseado; «los bienes» son los objetos del deseo; el origen y la media de su valor se encuentran en los deseos que suscitan. Las dos obras maestras de la filosofía económica [43] aparecidas en el transcurso de los últimos años, puesto que retornan a los principios, vuelven nuevamente a las exposiciones hobbesianas.

Se puede volver a encontrar el hilo del pensamiento de Hobbes en todo el tejido de la ciencia económica. Estos «pequeños comienzos de movimiento» de que habla Hobbes, y que traspasan el umbral de la actualización cuando el atractivo exterior se hace suficiente, ¿no se encuentran de nuevo en el marginalismo? La indiferencia entre dos atractivos iguales de que hace uso Hobbes, ¿no anuncia los límites de indiferencia? Cuando Pareto habla de estos «senderos» por los que se llega al máximo de *ophelimité*, ¿no son éstos aquellos mismos que buscan en el sistema hobbesiano el pensamiento «esclarecedor» del deseo?

La idea hobbesiana de que sólo cada hombre puede valorar su bien, ha proporcionado a Adam Smith el principio de que cada hombre es el mejor juez de su interés. Para procurar lo que constituye su bien, el hombre despliega el máximo de sus esfuerzos y toda la sociedad se enriquece. No importa que el móvil pueda, desde otro punto de vista, merecer reprobación: en la medida que constituyen a la abundancia, son socialmente buenas, «al ser provechosos para el público los vicios privados», como apunta Mandeville con una fórmula deliberadamente chocante.

Pero, ¡cuidado! Si cada uno actúa bajo el impulso de atractivos sensi-

[43] J. RUEFF: *L'Ordre Social.*

bles, sin otra regla que su interés inmediato tal como lo percibe, las acciones de los hombres van a chocar. No importa, pues, que ciertas maneras de satisfacerse estén prohibidas de manera que los hombres recurran sólo a las demás, que son inofensivas o incluso saludables para sus vecinos. Estas prohibiciones y la represión que las hace respetar pertenecen al poder público, al soberano. El aparato sistema político actúa como un filtro que detiene los actos nocivos y no deja pasar más que las acciones neutras o útiles. Por la acción de este filtro se aparta a la libertad de las vías antisociales e incluso se encauza por los caminos sociales.

No importa que mi vecino se aun apasionado de las carreras si esta pasión le hace más asiduo en su trabajo que me resulta ventajoso; su pasión no se hace peligrosa para el prójimo, a menos que le lleve al robo. Descartado este supuesto, se encontrará que su pasión es socialmente útil, como una energía natural aprovechada por hábiles ingenieros. Tal es la posición de Hobbes.

La política del hedonismo

Entre los autores subsiguientes no hay casi ninguno que no haya manifestado su repulsa a los principios políticos de Hobbes. Sin embargo, deducen con mucha lógica postulados hobbesianos respecto al hombre que han sido muy generalmente aceptados. Si el hombre es esencialmente apetito sensitivo, excitado progresivamente a la acción por la irradiación de deseos sucesivamente nacientes y siempre multiplicados, ¿no debe, pues, suceder que el desarrollo de «el poder concupiscible» impulse el desarrollo del «poder irascible», necesario para triunfar sobre los obstáculos, que no distinguirá, de ninguna forma, entre estos obstáculos, los que debe derribar y los que debe respetar?

¿De dónde vendrá el sentimiento según el cual se deben respetar determinados obstáculos, por ejemplo, a otro que se cruza en nuestro camino? Uno puede imaginarse este freno moral como heterogéneo al apetito sensitivo o naciendo de él.

Se pueden atribuir al hombre ciertas luces naturales sobre la ley moral, o, más vagamente, suponerle un «sentido moral» análogo al sentido estético (sistema de Hutcheson). Pero Hobbes no podía admitir ni uno ni otro. Si el espíritu del hombre emerge progresivamente del ejercicio de su actividad excitada por su apetito sensible, este espíritu no podría ser capaz de «preceptos» en el sentido kantiano, y jamás de principios.

La percepción de una evidencia moral supone su carácter innato, implícitamente negado por Hobbes, y que lo será explícitamente por Locke. Estos autores rechazan, de hecho, la afirmación de San Juan sobre «la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo».

¿Qué queda para apartar al hombre de las malas acciones? ¿Su interés rectamente entendido? Pero la tesis de la moralización por la adecuada percepción del interés no se puede mantener. Al renunciar a una ventaja inmediata obtenida en detrimento de Primus, no es de ninguna forma cierto que me asegure contra la ventaja que en perjuicio mío podría tomar Secundus en el futuro, quien no tendrá ningún conocimiento de mis relaciones con Primus ni se preocupará de ello.

El mismo Hobbes [44], Rousseau [45], Hume [46] y muchos otros han refutado esta débil tesis.

De esta forma; todos los «naturalistas» consecuentes han desembocado como Hobbes en hacer descansar la conducta moral en el solo temor a la represión. El famoso jurista Austin [47], por ejemplo, que se confiesa discípulo de Hobbes, explica que el temor al castigo prescrito por la ley entra dentro del cálculo de los deseos que determinan a la voluntad. Es por el deseo de evitar el castigo por lo que la voluntad se determina contra el acto prohibi-

[44] Así: «...en los contratos que se realizan fiándose uno de otro, de forma que ninguna de las dos partes cumpla nada por el momento, cuando el contrato se hace entre personas que no se puede obligar a cumplir sus promesas, él cumple primero, sabiendo la inclinación que tienen los hombres de conseguir su provecho por encima de todo, no hace más que traicionarse a sí mismo y abandonarse a la avaricia y a la mala fe de aquel con quien contrata...» *(Du Corps politique,* II, X, traducción Sorbière, 1652).

[45] Rousseau se extiende ampliamente sobre este punto en el famoso «capítulo suprimido del *Contrato Social*», que contestaba a Diderot: «Es falso que en el estado de independencia la razón nos lleva a contribuir al bien común por la consideración de nuestro propio interés. Lejos de aliarse el interés particular con el bien general, se excluyen el uno al otro en el orden natural de las cosas; y las leyes sociales son un yugo que cada uno quiere imponer a los demás, pero no cargárselo a sí mismo», etc. Cfr. mi edición del *Contrato Social.* Ginebra, 1946, pág. 383.

[46] Ver más arriba.

[47] Las *Lectures on Jurisprudence,* de Austin, son una obra clásica de la filosofía del derecho y afirmación más enérgica del positivismo jurídico. Su primera edición, bajo el título *The Province of Jurisprudence defined,* es de 1832.

do. El deseo de evitar el castigo hace gradualmente adquirir buenos hábitos, de tal forma, que ya no se tiene presente el castigo y se obedece por un respeto transformado en segunda naturaleza. Observemos que esto es equiparar la domesticación de los ciudadanos a la de los perros.

Necesidad de la estabilidad política en el sistema de Hobbes

El poder público, es, pues, un temible gendarme que reprime por el temor inmediato, o por un respeto habitual con lejanas raíces de temor, las acciones que serían perjudiciales. Y que por ello permite a los hombres hacer lo que quieran, fuera de lo expresamente prohibido. La autoridad represiva condiciona la libertad hedonística.

Los hombres se abandonan, pues, al impulso de sus deseos dentro de ciertas reglas. Es evidente que el sistema se hunde si el poder de formular las reglas es asimismo presa de los deseos que continuamente nacen en la sociedad.

En primer lugar, el solo hecho de que las reglas sean continuamente cambiantes tiende naturalmente a debilitar la obediencia de la costumbre y a restituir a la obediencia a su primer principio: el temor inmediato. Será necesario que el poder esté tanto más armado para la represión, cuanto menos estén las leyes penetradas por las costumbres.

Pero también, y sobre todo, si el poder público se ofrece a la competencia, sucederá naturalmente que los apetitos buscarán satisfacerse usando de la parte que se les otorga en el poder político.

Los hombres movidos por la *libido*[48] tienen los medios legales para satisfacer sus deseos. Pero si no los satisfacen bastante, a su gusto, en el sistema de las reglas de juego actuales, y si tienen el poder de cambiar las reglas de juego apoderándose del poder público, ¿no lo harán? Y tras ellos, otros a quienes habrán perjudicado. ¡Y otros aún!

De forma que el esfuerzo por ajustar y canalizar los apetitos por las vías útiles habrá fracasado por la oportunidad dada a estos apetitos, desde el momento en que el poder político se pone a pública subasta.

Evidentemente, de estas consideraciones se sigue que el sistema social del hedonismo supone en poder político al abrigo del uso que de él quieran hacer los intereses particulares y cuyas leyes sean decreto desde arriba, no resultados del conflicto social.

[48] «Libido» se toma, naturalmente, no en el sentido restringido dado por Freud, sino en el sentido clásico, deseo en general, por oposición al apetito dirigido por la Razón.

El hombre hobbesiano y el cuidadano

En nuestros días son muchos los que admiten las premisas de Hobbes sobre el hombre, su concepción materialista y naturalista. Creen, con Hobbes, que el hombre es esencialmente un animal astuto cuyo espíritu gana en agilidad por el esfuerzo que realiza para satisfacer sus deseos. Ven en ello el principio de la evolución y del progreso. Piensan, siempre siguiendo a Hobbes, que cada uno debe poder buscar su bien donde se encuentre. Pero son muy raros, entre los que profesan sus ideas, los espíritus suficientemente consecuentes para admitir con ellas la consecuencia política: es decir, la autoridad estable y muy poderosa que Hobbes hace la clave de la bóveda del edificio social hedonista.

Por el contrario, muchos de ellos estiman que la libertad política debe ser limitada. Sin darse cuenta, cuando razonan sobre la autoridad política, cambian de premisas y de concepción del hombre.

Su concepto del hombre, cuando lo consideran como ciudadano legislador, es con frecuencia un hombre en el que la moralidad es innata. La razón naturalmente ha sido magníficamente celebrada por Bayle: «Existiendo una luz viva y distinta que alumbra a todos los hombres desde el momento que abren los ojos de su atención, y que les convence irresistiblemente de su verdad, es necesario concluir que es Dios mismo, la verdad eterna y sustancial, la que nos alumbra e ilustra entonces de manera muy inmediata, y que nos hace contemplar en su esencia las ideas de las verdades eternas.... Esta luz primitiva y universal... emana de Dios para mostrar a todos los hombres los principios generales de la equidad, para ser la piedra de toque de todos los preceptos y de todas las leyes particulares...»[49].

Es sobre esta filosofía, con tanta razón llamada «de las luces», sobre la que reposan enteramente la idea del gobierno por la opinión y el principio de la libertad de expresión.

Si existe algo verdadero y bueno hacia lo cual el espíritu humano

[49] BAYLE: *Comentaire Philosophique, Opera*, t. II, Amsterdam, 1737, págs. 368-369.

tiende, naturalmente, desde el momento en que se sustrae al imperio de las pasiones, entonces todas las discusiones intelectuales y todas las disputas políticas poseen centros de gravedad. Ciertamente, las opiniones se dispersan, pero se dispersan alrededor de estos centros. Un gobierno de «élites» ilustradas podría suponer una menor dispersión, pero al precio de una participación menos extensa en la búsqueda del bien, lo que sería una lástima, al ser esta participación educadora y moralizadora. Tal es el pensamiento esencial del liberalismo político.

Este pensamiento supone premisas enteramente diferentes de las premisas monistas y naturalistas. Es intelectualmente inadmisible pasar de unas a otras.

Este error se comete con frecuencia por los liberales que toman al hombre de relación en Hobbes y al hombre del foro en Malebranche. Esto no es congruente: existe homogeneidad de postulados.

«La lección de Hobbes»

¿Hay una lección práctica que sacar de las consideraciones precedentes? Sí, y muy clara. Cada vez que en una sociedad los hombres adoptan los rasgos hobbesianos, las soluciones hobbesianas se imponen con la fuerza irresistible de la lógica.

En la medida en que los hombres llegan a gobernarse por sus solos deseos y sacan de ellos los preceptos de su conducta, se ve cómo se produce lo que Hobbes llama «el estado de guerra» con sus incertidumbres y sus pavores. Entonces la necesidad de certidumbre le sitúa por encima del amor a la libertad.

Esta es la ocasión de Augusto: *Dedit jura quis pace et principe uteremur*[50]. La prodigiosa concisión de Tácito resume la lección de Hobbes en la asociación de las dos palabras de paz y de señor: la necesidad de la una hace aceptar al otro[51].

50 Tacito: *Anales*, libro III, XXVIII.

51 En igual sentido Rousseau: «Es en el seno de este desorden..., en el que el despotismo, levantando gradualmente su repugnante odiosa cabeza...» «Discours de L'Inégalité». Y en un tono más desengañado, escribiendo al marqués de Mirabeau: «Yo no veo punto medio entre la más austera democracia y el hobbesianismo más perfecto; porque el conflicto entre los hombres y las leyes que introduce en el Estado una continua guerra, es la peor de todas las situaciones políticas». Corr. XVII, 157.

Leo Strauss ha hecho notar acertadamente que Hobbes razona partiendo del caso extremo. En un orden social en buen estado se distinguen mal sus fundamentos, se ponen al descubierto cuando se destruye. Entonces la virtud del poder público no es ser de esta forma o de la otra, sino solamente ser. Como dice Ihering: «la impotencia del poder público es un estado antisocial, es la disolución y la descomposición de la Sociedad»[52]. No existe entonces, según el punto de vista de Hobbes, ninguna seguridad para el individuo, amenazado por los demás, que no respetan sus derechos, no observan sus contratos con él, usan contra él de su poder natural o, peor aún, de los restos del poder público de que se han apropiado.

La forma del poder es, pues, un accidente en el que Hobbes no quiere detenerse: lo sustancial es el mandato obedecido. «Porque la prosperidad de un pueblo regido por una asamblea aristocrática o democrática no se refiere al régimen aristocrático o al democrático, sino a la obediencia que se obtienen de los súbditos y que asegura su concordia; y es porque tienen un príncipe por lo que los pueblos prosperan bajo una monarquía, sino porque le obedecen. En no importa qué forma de Estado, quitad la obediencia y, por consiguiente, la concordia del pueblo, y no sólo el pueblo ya no prosperará, sino que en poco tiempo la sociedad se encontrará disuelta»[53].

Seguramente la vida social no estaría ligada de tal forma a la autoridad del poder positivo si los miembros de la sociedad admitieran principios comunes. Pero, ¿cómo podría ser así tratándose de los hombres que Hobbes nos ha pintado? Rousseau está de acuerdo con esto. El estado social «no sería más que una fuente de crímenes y de miserias para los hombres, si cada uno no siguiera sino sus inclinaciones y no escuchase más que a sus pasiones»[54].

Es esencial comprender la conexión de las conclusiones autoritarias de Hobbes con sus premisas de un individualismo absoluto. Donde cada hombre se conduce según su voluntad, determinada por sus de-

52 Ihering: *L'Evolution du Droit.* Ed. Meuleneare, página 210.

53 *Leviathan,* 2.ª parte, cap. XXX.

54 En mi edición del *Contrat,* pág. 381.

seos, esta libertad no podrá mantenerse, sin engendrar «la guerra de todos contra todos», sino en el marco riguroso de leyes estrictamente aplicadas y obedecidas. Este marco pierde toda su solidez si el poder se debilita y pierde todo su contorno si la fuerza de los deseos altera continuamente las prescripciones legales. De la misma forma, una sociedad hedonista no puede sostenerse sino por medio de un gobierno fuerte y estable.

Parece que la lectura de Hobbes supone una seria enseñanza para nuestras democracias modernas. En la medida en que el progreso desarrolla el hedonismo y el relativismo moral, y la libertad individual se concibe como el derecho a obedecer a los apetitos, la sociedad no puede mantenerse sino con un poder muy fuerte. La idea de libertad política está vinculada a tendencias muy diferentes.

III. LA LIBERTAD

Libertad es la «palabra sagrada» inscrita sobre los estandartes del Occidente, pero es muy necesario que todos los espíritus le den el mismo sentido. ¿Cómo sorprenderse de esto? En el curso de la historia este término ha figurado en conflictos muy diferentes, de los cuales uno u otro ha impreso sus imágenes en determinada sensibilidad. Si se quiere deducir intelectualmente el «verdadero» sentido del término, hay que escoger de entre varios sistemas de pensamiento. Hemos de ver que de la libertad se tienen ideas muy diversas: nos dedicaremos a precisarlas y a presentar sus relaciones. Se trata desde luego de la libertad del hombre en sociedad; los problemas del libre arbitrario pertenecen a otro orden de preocupaciones.

«LAS CADENAS»

«El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado» [55]. Prestemos atención a esta imagen de las «cadenas»; ella nos presenta inmediatamente la bifurcación de nuestro tema. Las cadenas que yo arrastro son para mí una molestia, un obstáculo; pero además constituyen para mí una vergüenza, una indignidad. De ahí dos posibles enfoques de nuestro tema: la libertad en tanto que consiste en la remoción o supresión de obstáculos; la libertad como acrecentamiento de la dignidad.

El primer tema es, como mucho, el que presenta imágenes más nítidas: estar impedido es una condición susceptible de afectar a cualquier

[55] *Du Contrat Social*, libro I, cap. I.

agente, exceptuando solamente Dios; y también cualquiera agente puede ser librado de un impedimento: al caballo se le libera cuando se le quita su ronzal, el río se desencadena cuando rompe sus esclusas. El físico, dueño en realidad del lenguaje exacto, llama «móvil libre» al que se mueve sin ser detenido por una fuerza contraria. Un estudio de la libertad tomada en este sentido será, pues, un estudio de las relaciones del hombre con los obstáculos de todo orden que encuentra.

El segundo tema es más limitado, al mismo tiempo que más sutil. Si un obstáculo puede ser opuesto a cualquier agente —entre ellos al hombre—, por cualquiera —el hombre entre ellos—, por el contrario, la indignidad no puede ser infligida más que al hombre [56] y por el hombre. Nuestros dos enfoques no se aplicarán a la misma materia sino en tanto que no hagamos entrar en el primer tema, es decir, en la consideración de los obstáculos encontrados por el hombre, más que a los obstáculos que son obra del hombre, los obstáculos a la fuerza que nos mueve, de naturaleza homogénea a esta fuerza y proviniente de nuestros semejantes. Este procedimiento es recomendable. T. H. Green dice: «Todo empleo del término (libertad) para expresar una cosa distinta a una relación política o social de un hombre con otros, no es más que una metáfora» [57]; y Rousseau explica: «Hay dos clases de dependencia: la de las cosas, de la naturaleza; la de los hombres, de la sociedad. La dependencia de las cosas, no teniendo moralidad, no perjudica a la libertad...» [58].

Por sabios que sean estos consejos, nuestro propósito nos prohibe seguirlos. Nosotros, en realidad, pretendemos desplegar, tanto como sea posible, el haz completo de las distintas nociones de libertad en uso; por tanto, en algunos casos encaja bien la noción de obstáculos no específicamente provenientes del hombre. Comencemos, pues, nuestro examen por el primer tema: ser libre (o más libre) es estar desprovisto de impedimentos.

[56] Aunque se pueda hablar de la indignidad infligida a las bestias, no es éste, en absoluto, nuestro tema.

[57] T. H. GREEN: *Of the diferent senses of Freedom in Lectures on the principle of political obligation.* Ed. 1948 (Londres), pág. 3.

[58] *Émile.* Ed. Hachette, vol. II, pág. 177.

I. LA LIBERTAD COMO PODER

LA DEFINICIÓN CLÁSICA

Leibniz ha dicho: «La libertad, de hecho, consiste... en el poder de hacer uno lo que quiere», y Voltaire ha vuelto a insistir: «Ser verdaderamente libre, es poder. Cuando puedo hacer lo que quiero, he ahí mi libertad» [59]. Esta definición, común a dos filósofos por otra parte opuestos, tiene un tono de certidumbre que la hace atractiva al espíritu: cortemos el nudo gordiano, en esto consiste simplemente mi libertad. Pero, en realidad, nada hay más ambiguo.

Identificada con el poder de hacer lo que quiero, mi libertad toma la forma de una relación entre lo que puedo (numerador) y lo que quiero (denominador), la cual estará afectada por las diversas causas susceptibles de actuar sobre el numerador o sobre el denominador. Todos los obstáculos a mi poder, que provienen individual o colectivamente del hombre, de la naturaleza, de la debilidad de mis fuerzas y medios, tendemos todos a mantener mi poder muy acá de los límites de mi querer, aparecerán como contrarios a mi libertad, la cual, por el contrario, se acrecentará por la remoción o debilitamiento de los obstáculos humanos, la remoción o debilitamiento de los obstáculos naturales por el acrecentamiento de mis fuerzas o medios propios, y, finalmente, por la puesta al servicio de mi querer de fuerzas o medios extraños. Pero también entran en cuenta las causas que actúan sobre el denominador: con un poder de actuar igual, seré más libre restringiendo mis deseos (es-

[59] Históricamente, Voltaire replica a Leibniz. La definición de la libertad exterior o social que hemos tomado del primero, interviene en un texto donde este filósofo la contrasta con la libertad interior (que no corresponde a nuestro tema). Voltaire aporta su refuerzo a Leibniz sobre el primer punto (el nuestro) al mismo tiempo que le contradice sobre el segundo (que nosotros no tratamos). Los dos textos se presentan como sigue: LEIBNIZ: «La libertad, de hecho, consiste o en el poder de hacer lo que se quiere o en el poder de querer como se debe». VOLTAIRE: «Ser verdaderamente libre, es poder. Cuando puedo hacer lo que quiero, he ahí mi libertad; pero quiero necesariamente lo que quiero». LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement,* libro II, cap. XX, Ed. Janet, I, págs. 136-137. VOLTAIRE, *Le Philosophe Ignorant,* XIII.

toicismo), y, al contrario, con un creciente poder de actuar (si se quiere, con libertad «objetiva» mayor) seré, según la definición, menos libre, si mi querer se desarrolla más deprisa que mi poder (si se quiere, con libertad «subjetiva» cada vez más débil).

Se ve, pues, que la definición clásica plantea una relación que puede representarse como una función de diversas variables. Leibniz ha percibido bien lo que había de complejo y de equívoco, y ha querido eludirlo: «Generalmente, el que tiene más medios es más libre de hacer lo que quiera; pero la libertad se entiende principalmente en relación al uso de las cosas que acostumbran a estar en nuestro poder y, sobre todo, del libre uso de nuestro cuerpo» [60].

Esta precisión supone una gran simplificación del razonamiento precedente. Como denominador se sitúa un «querer razonable», por definición, igual al poder que nos dan nuestras fuerzas y medios propios en los límites de los obstáculos naturales, y entonces el numerador no puede ser inferior al denominador, a no ser debido a las restricciones de origen humano, de naturaleza homogénea, aportadas al ejercicio de este poder. En este sistema de pensamiento, que ha sido el de las discusiones clásicas (del siglo XVII al XVIII), la relación del Poder con el Querer se concibe como «naturalmente» igual a uno en un estado de independencia frente a los otros hombres, y la libertad se considera como no encontrándose restringida sino por la sustracción realizada al numerador por la existencia de otros poderes humanos que limitan el ejercicio natural del nuestro.

La libertad como círculo deformado

Todas las nociones políticas usadas hasta nuestros días han sido elaboradas en los siglos XVII y XVIII, en pleno apogeo de la geometría: es bien sabido la impresión que la geometría hizo en Hobbes y en Spinoza. Yo creo encontrar su influencie en sus definiciones de la libertad natural, que se extiende tan lejos como el poder del individuo, en un estado de independencia que se supone lógica o cronológicamente original [61]. Esta imagen recuerda la de un círculo cuyo radio está determinado por el poder propio del dinero (radio de acción). En el estado de libertad natural, la redondez de este círculo se encuentra intacta, pero pronto se deforma debido a las restricciones sociales. Se puede también imaginar al salvaje vagabundo yendo tan lejos como puedan llevarle sus piernas; pero en el estado social hay que figurárselo limitado por vallas, y esta forma de imaginárselo es muy del estilo de la época.

[60] Loc. Cit.

La figura del círculo deformado es inmanente a los razonamientos clásicos. La fuerza propia de Primus, al determinar su radio de acción, le daba naturalmente un dominio circular regulado por este radio; pero los reglamentos sociales vienen a prohibirle determinadas zonas de este dominio circular, zonas ahora oscurecidas, vedadas. Por este hecho pierde, como dice Beccaria, «porciones de libertad» [62]; pero esta pérdida es para él un negocio ventajoso, porque el Soberano, que prohibe a Primus penetrar en ciertas zonas de su primitivo dominio, le garantiza al mismo tiempo que nadie invadirá el resto (no oscurecido) del círculo de Primus. Dueño inquieto de un círculo intacto, Primus se convierte en señor tranquilo de un círculo deformado. Rivarol compara esta operación a la del seguro, que supone la enajenación de una parte del haber con vistas a la garantía del resto [63]. Si es cómodo para el individuo que no le sea quitado nada de su poder de acción, que su libertad permanezca intacta, es necesario para su seguridad que el poder de actuar de los demás hombres esté reprimido de forma que no le sea perjudicial, y de esta ambigüedad de su interés resulta una transacción, tanto mejor para cada uno cuanta menos independencia abandona para una mayor seguridad.

Hay que hacer notar que si el hombre tiene una clara conciencia de las ventajas de este trueque de independencia por seguridad, debe dejar de querer lo que le está prohibido, y si cesa de quererlo, entonces

[61] Así dice Spinoza: «Todo ser en la naturaleza tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y actuar.... El derecho natural de la Naturaleza entera y, por consiguiente, de cada individuo, se extiende hasta donde llega su poder...» *Traité politique.* Ed. Appuhn, I, 3 y 4.

[62] BECCARIA: *Traité des Délits et des Peines.* Neuchatel, 1797, pág. 17.

[63] RIVAROL: *Mémoires.* París, 1828, pág. 215.

el poder ya no es restricción de su libertad, al concebirse ésta como una relación entre poder y querer. Ya sea por motivos utilitarios o puramente morales (dos sistemas de pensamiento diferentes), si la razón del hombre da su pleno asentimiento a las restricciones a su acción, estas restricciones ya no son contrarias a su libertad. También debe lógicamente ocurrir así en el caso en que sea perfecta la correspondencia entre las restricciones decretadas y el entendimiento de los que las sufran, lo que debe suceder si son dictadas por los mismos que las sufren (principio democrático); pero la realidad psicológica se aleja mucho de este modelo abstracto. Incluso aunque se supusiera que las restricciones impuestas a cada uno lo han sido única y exclusivamente por el concierto unánime de todos (lo que jamás se ha visto), cada uno, en el momento en que encuentra sus propias restricciones, está en condiciones muy distintas a las del momento en que la razón le llevó a dictarlas; así, pues, en el momento de encontrarse con ellas, las siente como un atentado a su libertad. «Es tal el espíritu despótico de cada hombre en particular, que, dispuesto siempre a sumir de nuevo a las leyes de la sociedad en su antiguo caos, busca sin cesar retirar de la masa común, no solamente la porción de libertad que en ella ha depositado, sino incluso usurpar la de los demás; se necesitaría, pues, levantar una muralla contra esta usurpación, serían necesarios motivos sensibles y bastante poderosos para reprimir este espíritu despótico. Se los encontrará en las penas pronunciadas contra los infractores de las leyes» [64].

El sistema de pensamiento que acabamos de recordar tiene grandes méritos de claridad: compara al individuo a un pequeño Estado soberano que entra en confederación para garantizar su seguridad, habiendo, de esta forma, limitado también en ciertos aspectos su libertad de acción, al remitir determinados poderes a la autoridad confederal (en la que participa), pero habiendo retenido su plena soberanía interior en todo lo que no está expresamente atribuido a la autoridad colectiva, y gozando de poderes discrecionales en su domino reservado.

En este sistema, ninguna restricción social realizada a la acción del individuo restringe su libertad, supuesto que dicha restricción se aceptada por su propia voluntad. Porque, con esta condición, todo lo que ya no le está permitido al individuo, tampoco es querido por él. Esta aceptación por la Voluntad, los clásicos la han considerado como proporcionada por la meditación de la Razón. Se pueden distinguir cuatro situaciones. En primer lugar, las razones no aparecen justificadas, la Razón no actúa para hacerlas aceptar por la Voluntad, e incluso actúa en sentido inverso. En segundo lugar, las restricciones suponen justificaciones a las que la Razón debería rendirse e inclinar la Voluntad. En tercer lugar, no solamente las restricciones están de tal forma justificadas que la Razón debe estar conforme con ellas, sino que también la Voluntad, en tanto que ciudadana, ha concurrido expresamente a ello, se ha comprometido ella misma. En cuarto lugar, aunque las restricciones no ofrezcan justificaciones evidentes a la Razón, la Voluntad ha concurrido a ello.

[64] BECCARIA, loc. Cit.

En los tres últimos casos, el hombre razonable no debe considerar las restricciones a su Actuar como disminuyendo su libertad, porque se encuentra, por principio, impedido de querer lo que no está permitido: en efecto, su Razón (segundo caso), o el compromiso anterior a su voluntad (cuarto caso), o las dos juntamente (tercer caso), prohiben teóricamente que haya una voluntad actual obrando en contra de las restricciones. Sin embargo, su voluntad actual podrá ser muy diferente de la voluntad que debería inspirarle su razón o su compromiso anterior, de forma que percibirá de hecho estas restricciones como limitación de su libertad. Y este último punto de vista es el más válido en la práctica.

LA LIBERTAD COMO MEDIO

En los siglos XIX y XX, el problema de la Libertad sufrió un considerable desplazamiento. Hemos dicho que si se definiera la Libertad como una relación entre el Poder y el Querer, esta definición autorizaría la toma en consideración de los obstáculos naturales, así como de los humanos, y de los medios tanto como de los obstáculos propios del caso. Estas variables habían sido descartadas en los razonamientos clásicos y tratadas como datos que se imponían a la voluntad del súbdito.

Debía ocurrir así desde el momento que los filósofos partían de un «hombre de la Naturaleza» —que encuentra necesariamente obstáculos naturales, dados de una vez para siempre— y se representaban la

organización social como acarreando restricciones al ejercicio de este poder natural. Pero los espíritus del siglo XIX han sido particularmente sensibles a los logros del poder humano sobre la Naturaleza conseguidos por medio de la organización social. El estado social proporcionaba frutos mucho más ricos de lo que habían sospechado los filósofos anteriores, considerándola sobre todo como una asociación de garantía mutua entre actores autónomos.

La experiencia atestigua que las querellas de reparto se agudizan especialmente en las épocas de enriquecimiento; no es necesario, pues, sorprenderse de que haya pasado a primer plano, desde hace un siglo y medio, al mismo tiempo que el poder político se encontraba precisamente atribuido a la mayoría, es decir, necesariamente a los meros favorecidos. Los conflictos sociales en sí son extraños a nuestro presente tema. Se tratan solamente al ponerse a considerar la Libertad en función de la variable «medios propios».

Como he citado ya, Leibniz había dicho: «Generalmente el que tiene más medios es más libre de hacer lo que quiera»; pero al mismo tiempo el filósofo había descartado esta complicación y había dejado dormido este aspecto de su definición, pero al despertar este factor, la definición ha sido dinamizada. Anatole France ha dicho, no sé dónde, que la ley, igual para todos, prohibe a los ricos como a los pobres robar el pan y dormir bajo los puentes. Cambiando esta humorada de la forma negativa a la positiva, se puede decir que el pobre es tan libre como el rico de pasarse sus vacaciones en las Baleares. Se puede objetar aquí que el desigual reparto de los medios individuales en la Sociedad es un problema distinto al de la Libertad: estoy perfectamente de acuerdo, pero el hecho es que las dos cuestiones se han encontrado confundidas en los espíritus y la definición corriente de la Libertad autorizaba esta confusión.

Si yo me represento mi libertad como mi poder de hacer lo que quiero, mi impaciencia libertaria puede volverse perfectamente tanto contra la estrechez de mis medios como contra las restricciones ocasionadas a mis actos. Esto depende del trabajo de la imaginación excitada por las circunstancias. La obligación del servicio militar no me parece, en absoluto, que atente contra mi libertad, porque estoy acostumbrado a ello, mientras que el restablecimiento de las prestaciones personales, igualmente legítimas, me parecería que ofende mi libertad como contrario a mis hábitos. Si me siento íntimamente vinculado a un medio en el seno del cual, generación tras generación, mis semejantes han tenido las mismas posibilidades de acción, no me irritaría contra estos límites a mi poder actuar, que me parecerían «naturales». No consideraría estos límites como una prisión. Lo parecerán a mis ojos si, en la Sociedad de que soy miembro, retroceden rápidamente los límites merced al progreso técnico y si una gran movilidad social me ofrece el espectáculo de los medios que se han ampliado, ya por esto, ya por aquello, sin que aparezca claramente el principio de este reparto. Me parecerá estar, si no en una prisión, al menos en un charco detenido del que puedo o debería poder evadirme.

Vivimos en una sociedad dinámica en la que la acción del hombre cambia las cosas y las situaciones humanas y excita la imaginación, la esperanza, de forma que los deseos progresan más de prisa que las realidades. A Voltaire le habría parecido absurdo decir. «No soy libre de valor». Pero a medida que lo imposible de ayer se convierte en lo posible de hoy, se desvanece en el espíritu humano la distinción entre el sueño y la exigencia. En este estado de optimismo, la *libido* (en el propio sentido de deseo) se apoya sobre cualquier base concreta para construir la imagen de lo que debería serme posible; los medios de otro dan base para esto: «lo que yo quiero hacer es lo que Primus tiene posibilidad de hacer» y no necesariamente lo que hace. Al estar mi querer fundado de esta manera sobre los medios de Primus, la distancia de mis medios a los suyos se me presenta como una negativa a mi libertad; sin que me detenga a considerar que fabrico una imagen heterogénea, que asocio a los medios de Primus, más amplios que los míos, no las obligaciones que él tiene, sino las mías propias. No tengo necesariamente envidia de lo que él hace, sino que pienso en lo que haría yo si estuviera en lugar suyo, en cuanto a sus medios solamente. Es lo que yo haría si fuera él, y no él, lo que constituye la imagen de mi libertad, por ser natural al hombre, como hacía notar Platón, pensar en todas las bellas cosas que uno haría si fuera dueño de un poder que se ve en manos de otro, sin conocer las obligaciones.

El error lógico, implicado en esta envidia, es inmanente a la concepción de la libertad del hombre como un dominio determinado por sus medios, mermado por las exigencias del Soberano, pero en cuanto al resto, abandonado al querer arbitrario del individuo, dueño absolu-

to, libre de todas las obligaciones sociales y morales. Si existiera semejante dominio, cómo justificar que no fuera igual para todos, pues cuanto más se utiliza en este sentido, más se acredita esta conclusión. Pero esto es salirse de nuestro tema.

LOS MEDIOS COMO CONCESIÓN

Desde el momento que se la vincula al sentimiento de poder, la idea de libertad sufre avatares en virtud de las transformaciones sociales. En la época de la doctrina clásica se trata de eximir en lo posible de hipotecas sociales el dominio propio del individuo. Este punto de vista está de acuerdo con el estado económico entonces reinante. El modo de existencia de la mayoría de la población, y el que, por tanto, parecía normal, era el campesino. En esta situación, lo que pertenece «naturalmente» al individuo [65] se define con bastante claridad. En primer lugar están sus fuerzas naturales, y luego, la porción de tierras que estas fuerzas le permiten cultivar [66]; finalmente, el conjunto de frutos que obtiene de la aplicación de estas fuerzas a esta posición. Dueño de sus fuerzas, disponiendo de una extensión suficiente, siendo dueño de los frutos obtenidos, el individuo tiene tanto poder y medios como puede esperar, y su libertad (concebida desde el punto de vista del poder) consiste en la defensa de este patrimonio contra las exigencias de otro. Este poder permanece intacto si se deja al individuo emplear sus fuerzas como le parezca, si no se le niega al acceso a la tierra que es capaz de cultivar, si no se le sustrae nada de los frutos que obtiene. Su dominio se encontrará, por el contrario, mermado, en la medida que se exijan sus fuerzas para prestaciones personales o públicas, o se entorpezca el acceso a los recursos naturales [67], o se vea obligado a entregar una parte de sus frutos a los señores o al soberano.

[65] Sería mejor hablar de la familia que del individuo, pero es sabido que los clásicos han hablado en términos de individuo.

[66] Podría representarse la tierra como naturalmente gratuita en una época de débil presión demográfica y en la que la pobreza de medios de acción limitaba fuertemente la extensión de tierras que un individuo (o una familia) podía útilmente explotar.

[67] Es característico el lugar que ocupaba la reclamación del derecho de caza en la época de la Revolución francesa.

Esta imagen resulta familiar a los autores clásicos: se han imaginado siempre a un agente autónomo, que no espera nada más que lo que puede procurarse él mismo por sí mismo, y que no podría desear otra cosa que obtener la garantía de ello mediante el menor sacrificio posible. Es necesario incluso hacer notar un estrecho parentesco entre la idea política de libertad, como poder exclusivo sobre mi dominio, y la idea social de derecho al producto íntegro del trabajo. El hombre a quien se deja obrar libremente sin entorpecer su acción ni sustraerle una parte de los resultados, obtiene el producto íntegro de su trabajo y no tiene nada que reclamar, no teniendo que culpar a nadie más que a sí mismo o a la Fortuna si sus frutos no son iguales a los del vecino. «Franc» es el hombre que dispone de su dominio sin otras concesiones que las que ha consentido.

Qué diferente de un estado social en el que el hombre no tiene ya actividad autónoma ni productos propios que deriven directamente de ella, donde su actividad se «mezcla» y se le atribuye su «parte» según la «tasación», y donde, por consiguiente, su suerte no depende ya visiblemente y en principio de él, después de las sustracciones sufridas, sino que lo que se le representa de manera inmediata es que depende de lo que se le concede [68].

De forma que ya no se siente interesado en la defensa de lo Suyo, sino más bien en una lucha para aumentar las concesiones que le parecen depender de la decisión de otro.

Sentado esto, el contraste tan tajante que hacía el razonamiento clásico entre las operaciones posibles al propio poder de Primus y lo que la Sociedad le prohibía, tiende a borrarse; porque lo que pertenece a Primus no lo tiene por sí mismo, sino por la Sociedad. De forma que no puede considerarla solamente como oponiendo un obstáculo a algunos de sus deseos, restringiendo su poder de actuar, sino también como otorgándole incluso la idea de ellos. Y de ahí que se oscurezca la distinción entre los diferentes obstáculos opuestos a la voluntad de Primus, unos por los

[68] Incidentalmente se observará que debido a la fecundidad de la cooperación social, todo participante recibe más, e incluso mucho más, del producto íntegro de su trabajo autónomo.

hombres y los otros por la debilidad de sus medidas y la disposición de las cosas, porque sus mismos medios y la disposición de las cosas le parecen también depender de otros hombres, de forma que el poder de actuar no es ya solamente un haber que defiende, sino un crédito de que se sirve; y la relación entre su Poder y su Querer se desliza hacia la relación entre lo que efectivamente obtiene y lo que desearía obtener.

Cómo la Libertad deja de ser una idea común

Lo que acabamos de decir hace comprender que la palabra Libertad pueda invocarse con sentidos contrarios. La Libertad no es, o no es ya, una idea común: lo era en los siglos XVII y XVIII [69].

La libertad se concebía entonces como el «Señorío» que cada uno

[69] La comprensión de esta idea aparece bien desarrollada en el proyecto de Declaración de Derechos de Sieyès, citada a continuación:

«Art. V. Todo hombre es el único propietario de su persona. Puede contratar sus servicios, su tiempo, pero no puede venderse a sí mismo. Esta primera propiedad es inalienable.

«Art. VI. Todo hombre debe ser libre en el ejercicio de sus facultades personales, siempre que no perjudique los derechos de otro.

Art. VII. Nadie es responsable de su pensamiento ni de sus sentimientos; todo hombre tiene el derecho de hablar o de callarse; a nadie debe prohibirse ninguna manera de publicar sus pensamientos y sentimientos; y, en particular, cada uno es libre de escribir, de imprimir y de hacer imprimir lo que le parezca bien, siempre con la sola condición de no lesionar los derechos de otro. En fin, todo escritor puede vender o hacer vender sus producciones, y puede hacerlas circular libremente tanto por correo como por cualquier otro medio, sin tener nunca temor a un abuso de confianza. Las cartas, en particular, deben ser sagradas para todos los intermediarios que se encuentren entre el que escribe y aquel a quien se escribe.

Art. VIII. Todo ciudadano es igualmente libre de emplear sus brazos, su industria y su capital como crea conveniente y útil para sí. Ningún género de trabajo le está prohibido. Puede fabricar y producir lo que le plazca; puede guardar y transportar a su gusto toda clase de mercancías, y venderlas al por mayor o al detall. En estas diversas ocupaciones, ningún particular ni ninguna asociación tiene derecho a molestarse y menos a impedírselas. Solamente la Ley puede señalar los límites que es necesario dar a ésta como a cualquier otra libertad.

Art. IX. Todo hombre es igualmente dueño de desplazarse o de permanecer, de entrar o de salir, e incluso de salir del Reino y de volver a él cuando y como mejor le parezca.

ejerce sobre su propio dominio, su persona, sus acciones, su bien; señorío en cuya salvaguarda se postulaba que cada uno estaba igualmente interesado, de forma que todos estaban naturalmente unidos contra todo crecimiento injustificado de los derechos del Soberano sobre este Señorío privado. Y las luchas por la libertad en los siglos XVII y XVIII han sido promovidas por la emancipación del Señorío privado.

Sin embargo, al no encontrarse los hombres en las mismas situaciones, una medida concebida en términos generales y que lesiona al señorío privado en cualesquiera mano que se encuentre, puede, si se estima que afecta solamente a una minoría, ser considerada beneficiosa para una mayoría, e incluso tomar a los ojos de ésta el carácter de un aumento de libertad. Por ejemplo, el conjunto de medidas que en nuestros días, en Francia, han privado prácticamente a los propietarios de inmuebles de la disposición de sus bienes, y de manera más explícita, tratándose de locales de uso comercial, habría sido considerado por los hombres del siglo XVIII como un indiscutible atentado a la Libertad. Pero esta legislación ha hecho surgir para los ocupantes, y concretamente para los comerciantes, una facultad de disposición del local ocupado, que es una verdadera ampliación de su dominio, y si Libertad es Poder, esta legislación ha aumentado su libertad.

En términos más generales, toda legislación que prohibe una acción susceptible de ser realizada solamente por una minoría, mientras simultáneamente facilita una acción en la que está interesada una mayoría, podrá presentarse como un crecimiento de la libertad total.

Si, en una misma ley, se prohibe todo viaje al extranjero y se establecen las vacaciones pagadas, pretendiendo ligar racionalmente ambas medidas [70], esta ley será un obstáculo para unos y una nueva facultad para otros, y al ser más numerosos los segundos, podrá presentarse y

Art. X. En fin, todo hombre es dueño de disponer y de usar de sus bienes y de sus rentas como lo juzgue más oportuno.

Art. XI. La libertad, la propiedad y la seguridad de los ciudadanos, debe descansar sobre una garantía social superior a todos los atentados».

Declaration des Droits de l'Homme en Societé, por el abate Sieyes. Versalles, Baudouin, Impresor de la Asamblea Nacional, 1789.

[70] Siempre se podrán encontrar justificaciones a esta relación.

sentirse como un aumento de la suma de las libertades. Y como lo que esta ley hace posible y todo lo que ella prohibe se hace posible o se prohibe a todos, se podrá adelantar que no se alcanza la igualdad ante la ley. Pero se podrá invertir la humorada de Anatole France y decir que la ley, igual para todos, prohibe igualmente a los escultores y a los comerciantes visitar los museos de Italia.

El motivo de asombro para los intelectuales que en tan gran número de países hayan podido se abolidas en el siglo XIX la libertad de expresión intelectual y la libertad de discusión. Pero es necesario tener presente que estos derechos, si se les puede considerar como saludables para todos, no son inmediata y sensiblemente estimados sino por los que se prevalen efectivamente de ellos y que constituyen una íntima minoría. En ella no incluyo solamente a los que hablan y escriben, sino también a los que siguen asiduamente la discusión intelectual y política. Contrariamente a todas las previsiones, el público «ilustrado» no se ha multiplicado bajo el dominio de la instrucción universal. Si apareciera hoy día *L'Esprit des Lois* tendría una venta poco superior a la que tuvo en el siglo XVIII; ¿alcanzaría incluso la misma?

Por consiguiente, si no hay nada en la libertad de publicar o de gozar de las publicaciones, sino el poder hacer una cosa que se desea, esta cosa es querida por un número tan escaso de personas, que gobernantes resueltos han podido acabar con ella, puesto que atribuyen a la mayoría una facultad que le es preciosa al mismo tiempo que destruyen una facultad que sólo es apreciada por un pequeño número.

Estas observaciones hacen percibir que, desde el momento en que la Libertad se considera solamente como el poder de hacer lo que se quiere, le basta al tirano apoyarse sobre las voluntades del mayor número para suprimir las libertades deseadas por un pequeño número. Pero, ¿cómo no ver que el problema, muy concreto, que aquí se plantea es el problema, no ya de la libertad, sino el de las máximas satisfacciones? ¿Y cómo se ha llegado hasta aquí? ¿Qué es lo que nos ha hecho perder el rumbo? Es la misma definición de Libertad que hemos admitido al principio. Su desarrollo hace aparecer que el objeto discutido no merece el hermoso nombre de Libertad.

Es cierto que todo hombre desea el acrecentamiento de su poder y que todo hombre se irrita por los obstáculos que encuentra; es cierto también que la búsqueda de un poder mayor le sitúa en una dependencia creciente respecto a los demás hombres. Es cierto, por fin, que en el seno de esta dependencia los conflictos de reparto se multiplican. Todo esto es importante; pero es la historia del Imperialismo humano y no la historia de la Libertad. Y cualquiera que crea ver la Libertad esencial en el poder del hombre, está privado del verdadero sentido de la Libertad.

II. LA LIBERTAD COMO ESENCIA

EL HOMBRE NO ES UNA ISLA

Habíamos representado el concepto clásico por un círculo cuyo radio es el poder del hombre, un círculo deformado por la concesión que tiene que hacer de porciones de su libertad, zonas oscurecidas. La cooperación humana produce como efecto la dilatación sucesiva del radio, pero también necesita como condición la concesión creciente de zonas oscurecidas; sin embargo, la superficie libre puede concebirse como acrecentándose, y esta mancha blanca es como una isla cuyos contornos irregulares están determinados por las concesiones a la autoridad pública. De esta isla, según la concepción clásica, el hombre es dueño soberano y dispone a su gusto. Esta imagen es engañosa; ningún hombre es una isla, de por sí completo [71].

Se necesita tener esto en cuenta cuando se medita la definición de «la isla» dada por Stuart Mill: «Toda esta parte de la vida y conducta de una persona que no afectan más que a él mismo» [72]; es lícito preguntarse si esta porción no es tan escasa que se convierte en insignificante. Toda la vida del hombre, en cualquier estado social —y nunca ha vivido en un estado no social— transcurre en incesante contacto con sus semejantes, y no existe una sola de sus acciones ni palabras siquiera que no pueda perjudicar; y no hay una sola de sus acciones o palabras que esté totalmente desprovista de consecuencias para otro, cualquiera que éste sea. Si lo miramos bien, nos es imposible existir sin afectar continuamente a otro, ya para servirle o mejorarle, ya para perjudicarle o empeorarle. Ignorar que se afecta a los demás es propio del bruto; sa-

[71] «No man is an Iland, intire of it self». J. DONNE: *Donne's Devotions*, XVII.

[72] S. MILL: *On Liberty*, introducción.

berlo es propio del hombre consciente. Y desde luego no existe en absoluto un dominio reservado en el seno del cual el hombre esté autorizado a actuar arbitrariamente, sino que el sentimiento de la obligación gravita sobre él no todo momento y en todas las cosas. El problema de la Libertad no se plantea, pues, como una delimitación de fronteras entre un dominio de mando y un dominio de fantasía, sino de manera distinta. El hecho es que el hombre no se encuentra nunca sin obligaciones, pero existen obligaciones que él mismo valora, y otras que son valoradas por un superior en poder. Es en la dignidad que da el valorar donde reside esencialmente la libertad.

De las obligaciones

El famoso trompetazo «el hombre ha nacido libre» no es más que una tontería si se toma literalmente, como una declaración de independencia original y natural.

El hombre nace y permanece dependiente. En su nacimiento es enteramente impotente, incapaz de existir por sí mismo, y le es necesario ser alimentado y protegido por sus padres; su estado de entera dependencia respecto a ellos subsiste mucho más largo tiempo para el «hombrecito» que cuando se trata de cualquier otra especie viva, y en realidad se prolonga tanto más cuanto más avanzada sea la sociedad humana de que se trate y de un tipo humano más educado. El hombre no llega a la edad adulta y no reviste los caracteres de un hombre cabal, sino mediante un largo esfuerzo de otro que la crea obligaciones, y merecerá tanto mejor el hombre de hombre cuanto más sensible sea a ellas.

La dependencia del hombre no termina cuando llega al estado adulto. Merced a los hábitos, a los conocimientos, a las técnicas de que ha sido dotado por otro, puede tomar asiento en una asociación, donde su actividad, por insertarse en un conjunto, puede asegurarse frutos de toda clase que sería incapaz de procurarse por sí mismo. Desde una barra de pan a un concierto de Vivaldi, la Sociedad le ofrece una prodigiosa gama de disfrutes, y la aportación social interviene incluso en los placeres que nos proporcionan los espectáculos naturales, disfrutados mejor por medio de los pintores. Ni lo que tenemos ni lo que somos es en realidad nuestro, ni procede de nosotros solos. El hombre es esencialmente un heredero que entra en posesión de la herencia acumulada por las generaciones, y toma asiento como socio en una asociación muy rica. ¡Qué ceguera y qué presunción necesita el individuo para no reconocer que depende del patrimonio y de la asociación constituida, para no reconocer qué miserable sería en todos los aspectos si no participara de este capital y de esta organización, qué poco depende ella de su débil contribución y qué ampliamente depende él de ella!

De esta forma, todo individuo un poco inteligente debe sentirse profundamente en deuda hacia los demás, hacia los vivos y hacia los muertos, los conocidos y desconocidos. Esta piedad hacia la asociación humana es de tal forma lógica, que se encuentra en los pueblos menos avanzados que los nuestros; y es una gran locura moderna presentar al individuo el crédito que tiene contra la Sociedad antes que la deuda que tiene con respecto a ella. El hombre consciente se reconoce deudor y sus acciones estarán inspiradas por un profundo sentimiento de obligación.

El hombre es en primer lugar deudor. Y sin duda lo es tanto más cuanto más generosamente le ha dotado la Sociedad, ya sea de cultura o de medios de acción [73]. Pero la diferencia que existe entre nosotros a este respecto es ínfima si se considera la que hay entre la situación media en nuestra Sociedad y la que domina en las organizaciones humanas inferiores.

Si todo hombre es deudor, el sentimiento de obligación debe serle familiar y radicalmente incompatible con un uso discrecional de nuestros poderes. En ningún momento el hombre está libre de toda deuda. Sus fuerzas y su tiempo están comprometidos con aquéllos, innumerables, para cuyo servicio y complacencia vive de la forma que lo hace, y con estos otros que dependen directamente de él y cuyas virtualidades puede actualizar como lo han sido las suyas propias. ¿Cómo, pues, puede sentirse libre? Al menos esta libertad no es nunca exención de obligaciones. Es cosa muy distinta.

[73] ¿Sabéis... lo que es la nobleza? Son anticipos que la Patria os hace bajo la fianza de vuestros antepasados, esperando que estéis en situación de hacer honor a vuestros garantes». Marmontel: *Bélisaire,* 1767, pág. 52.

Se es libre desde el momento y en la medida en que uno se considera a sí mismo y a sus obligaciones y por sí solo se obliga a cumplirlas. Se es libre cuando se actúa *sponte sua,* como ejecutor de un juicio tenido *in foro interno.*

El hombre libre como voluntario

A Primus le gusta su trabajo, se considera bien tratado y se comporta perfectamente. Su patrono le llama y le sugiere que un obrero tan bueno como es él debería ir a misa. Primus se indigna y abandona su empleo: se considera ofendido porque se ha pretendido sustituir con un juicio ajeno el suyo propio. Este es propiamente el sentimiento de la libertad. El mismo Primus experimentará la misma indignación si sus compañeros ejercen sobre él una presión para determinarle a sindicarse cuando él estima que no debe hacerlo. Y en esta última frase figuran dos términos esenciales en esta cuestión. Cuando el peso que entrañan mis acciones puede describirse como «lo que estimo que debo hacer», entonces soy libre. Y la indignación rebelión contra un ultraje infligido, está suscitada en realidad por una presión para hacerme actuar en contra de lo que estimo mi deber. No existe lugar a la indignación cuando se trata sólo de contrariarme en lo que me agrada.

Secundus ha consentido espontáneamente sacrificios para financiar un establecimiento de enseñanza religiosa; se nacionaliza este establecimiento, se sustituye por una enseñanza irreligiosa y la autoridad pide a Secundus mantener su contribución, es decir, que mantenga lo que su propio juicio le había llevado a realizar entonces y que ya no le lleva. Secundus se indigna.

Tertius se ha enrolado patrióticamente para ir a una guerra que le ha parecido justa. Después de lo cual se le retiene en el servicio para una expedición colonial que reprueba. Tertius se indigna.

Todo hombre se indigna cuando en una materia en que actuaba voluntariamente, según su propio sentido de obligación, se pretende obligarle a una acción diferente, que se funda en un juicio ajeno. Experimenta el sentimiento de injusticia puesto que al presentarle su juicio una determinada acción como justa, la acción que se le dicta le parece injusta; por otra parte, tiene el sentimiento de humillación porque se quiere hacerle actuar según este juicio extraño; y en cuanto a este sentimiento de humillación, todo carácter un poco cultivado lo experimenta incluso sólo con que se convierta en obligación legal un acción que con anterioridad realizaba por su propio gusto, voluntariamente, ya que ha sufrido con esto una degradación en su Actuar.

Lo dicho atestigua que el hombre libre es fundamentalmente el que actúa voluntariamente valiéndose de su propio juicio moral.

La armonía libertaria

Mis actos voluntarios subsiguientes a mi propio juicio coinciden o no con lo que los demás, a quien estos actos afectan, estiman que yo debería hacer.

Imaginemos que Primus, actuando bajo el imperio del sentido de sus obligaciones, obra de tal forma que en todo instante cada una de sus acciones es tal como la desearía cada «otro» a quien afecta. Resulta evidente que no habrá lugar a prescribir nada a Primus, y si tenemos una Sociedad de Primus, no será necesario ninguna orden ni ninguna coacción. ¿Es posible este estado ideal? En principio se nos ocurre que, al ser distintos los intereses de los diferentes compañeros de Primus, alguna de sus acciones no podrá ser enteramente agradable a alguno de sus compañeros sin serlo menos, o francamente desagradable a alguno de los otros. Es necesario, pues, suponer a estos compañeros bastante sabios para no juzgar los actos de Primus desde un punto de vista enteramente subjetivo. Necesitamos, asimismo, admitir que no esperarán de él la conducta que proporcione a cada uno el máximo de satisfacciones posible, sino más bien la que es mejor en sí. Atenuemos incluso esta exigencia: digamos la mejor que se pueda razonablemente esperar de un hombre conociendo nuestras imperfecciones. Digamos, pues, que en el seno de nuestra Sociedad de Primus cada uno espera de cada uno de los demás la conducta que pueda razonablemente esperar. Si hay coincidencia de juicios en este punto entre aquel respecto al cual se actúa y el que actúa, la Sociedad alcanzará una perfecta armonía en una plena libertad para cada uno.

Nos encontramos aquí con la Utopía libertaria a la que el espíritu humano se siente siempre atraído. Y no es del todo absurda: con gran frecuencia la conducta de cada uno de nosotros se conforma con lo que esperan sus destinatarios; se necesita que sea así para que la Sociedad no se deshaga, la Sociedad descansa sobre la regularidad de las esperas satisfechas. Pero la experiencia nos enseña también que no siempre es

así. Si sucediera así a todos los respectos y en todo momento, se habría establecido la armonía libertaria.

Así, pues, podemos afirmar: en primer lugar, que el estado de libertad para el individuo consiste en actuar voluntariamente según el propio sentido de sus obligaciones; en segundo lugar, que los hombres merecen ser dejados libres —que no vean que se les dictan sus acciones— en la medida en que el sentido de sus obligaciones informe sus actos; en tercer lugar, que en una Sociedad de hombres plenamente libres implica que cada uno de sus miembros actúa de esta manera, y que por otra parte la idea de las obligaciones de Primus sea la misma en él y en aquellos con los que se relaciona.

Todos los autores de Utopías han concebido un paraíso de la libertad, y toda acción política fundada en estas bases ha conducido a regímenes tiránicos. La contradicción se explica fácilmente. Estas hipótesis postulan para cada ciudadano un principio interior de acción, el mismo para todos, y todopoderoso sobre la conducta de cada uno. Como en la realidad este principio no manifiesta con regularidad su omnipotencia, se viene a coaccionar a cada uno a conducirse como si estuviera movido por este principio; de forma que se ha establecido lo contrario de lo que se pretendía: en lugar de una Sociedad en la que todas las acciones fueran voluntarias, una Sociedad en la que ninguna lo es; en lugar de la Libertad, el Terror.

En realidad, las realizaciones de las Utopías son atroces; es más, los sueños de Utopía derivan siempre hacia una cierta grosería. Lo que en realidad sería necesario soñar es un cierta *caritas* entre los miembros de una asociación que en el momento en que uno se dispone a hablar o actuar, los demás, bajo el impulso de afecto hacia él, le hacen círculo y silencio, dispuestos a aplaudir lo que el amor del que actúa respecto a ellos le va a llevar a decir o hacer, y que, en conjunto, será lo que era necesario, siendo, sin embargo, original por la inventiva del amor. Y una descripción semejante no se encuentra sin fundamento en la realidad, pues tal es, en realidad, la relación entre un buen rey y su pueblo, entre un violinista genial y su público, entre el amante y el amado. Tal es también el estado de cosas en un círculo de filósofos en el momento en que la vanidad humana desaparece ante el deseo de saber, y en que cada uno espera del otro la palabra que abrirá nuevos caminos.

El sueño se hace vulgar cuando la opinión exterior deja de encontrarse en un estado de confiada esperanza respecto al prójimo, del que no se pretende saber lo que dirá o hará, situándole fuera de toda espera precisa; y cuando, por el contrario, lo que se espera de Primus es que se conforme con una espera ya formulada, caso incomparablemente más frecuente. Es raro que se esté dispuesto a considerar como excelente lo que hará Primus. Es frecuente que la espera dé por descontada una determinada conducta. La armonía entonces no es ya de amor, sino formalismo.

Existe mucha de esta armonía formalista en las sociedades reales, que no podrían subsistir sin ella. Un determinado modelo de conducta, correspondiente a una situación dada, vincula conjuntamente al que actúa y sus compañeros. Primus se siente obligado precisamente a aquello a lo que se le considera obligado. Lo hace entonces voluntaria y libremente. Estos «modelos de conducta», sin embargo, cuando dejan de ser la expresión viva de creencias y de afectos, se fosilizan y acaban entonces por adquirir el aspecto de ataduras: los lazos de la costumbre, la prisión del conformismo.

Mas parece que la seducción ejercida por Plutarco durante tan largo tiempo proviene de la dramatización del diálogo entre el hombre político y la Ciudad (su público); sus historias nos presentan siempre la construcción por el hombre agregio de una *persona* a la que la Ciudad ama y él sirve.

Lo arbitrario de las leyes

No se necesitarían leyes si se pudiera abandonar a cada Yo a la inspiración del amor o por lo menos a la autoridad de la costumbre. Como esto no ocurre en absoluto, se necesita prescribir las conductas con el refuerzo de la intimidación. Se ha creído durante largo tiempo que las leyes no eran otra cosa que la declaración de lo que era justo y necesario. Luego se ha dicho que la ley no ordena lo que es justo, pero que hace justo lo que ordena. La diferencia es importante, por lo que se refiere a la libertad.

Si yo creo que la ley tiene un valor declaratorio y que me hace conocer lo que debiera por mí mismo encontrar y reconocer como justo, al obedecer a estas leyes no abandono nada de mi libertad: me conformo con el sentimiento interior de obligación que el legislador ha dotado de luces nuevas. Esta actitud supone una de estas dos cosas: o bien

que yo comparto enteramente las creencias que han dictado estas leyes, de forma que mi sentimiento coincide con el del legislador, o bien que reconozco a los legisladores una autoridad moral que me dispone a considerar justo y bueno lo que han declarado como tal, aunque no hubiera llegado a ello por mí mismo.

El primer punto basta para explicar que las leyes que nos parecen menos liberales, como las de Esparta, pueden no haber de ningún modo afectado al sentimiento de libertad de los que se encontraban sometidos a ellas, a ser plenamente representativas de sus propias creencias. Resulta evidente también que todo grupo estrechamente unido a un sistema determinado de creencias no verá nada de contrario a la libertad en un cuerpo de leyes que responde a estas creencias, y que parecerá odiosamente despótico a los que no comparten dichas creencias.

El segundo punto explica también que no se hayan considerado contrarias a la libertad leyes enunciadas o defendidas por las autoridades morales a cuyo juicio se ajustaban.

Pero cuando se produce en una Sociedad una dispersión de las creencias, cuando el juicio se personaliza y la autoridad pública pierde sus prestigios, fenómenos todos ligados con el envejecimiento de las civilizaciones, surge el conflicto entre el juicio de la autoridad pública y el juicio personal. Los legisladores, al haber perdido ellos mismos toda profunda comunidad de creencias, dejarán de presentar sus normas como objetivamente justas y ya no invocarán más que el derecho subjetivo que les ha sido atribuido para formular edictos, obligatorios no por su sustancia, sino por emanar de la autoridad legítima.

Ninguna legitimidad del legislador podrá jamás legitimar prescripciones que ofendan mi juicio moral. No importa que se alegue el nacimiento y la consagración o bien la elección popular. Una ley que por mí mismo no reconozco justa, que es contraria a mi juicio íntimo, es ilegítima a mis ojos y, en el momento en que me veo coaccionado a plegar a ella mis acciones, hace injuria a mi libertad.

La tensión interior en el individuo

La política es, ciertamente, una ciencia moral, porque la más grave de las tensiones políticas se manifiesta en el seno mismo de la persona, cuando nuestra voluntad oscila entre nuestro propio juicio y el juicio de otro. Sin duda es siempre molesto presentar lo que pasa en nosotros

como un drama con varios personajes; pero cualquiera que haya mirado un poco en sí mismo se encuentra inclinado a una representación semejante.

El hombre, pues, oscila entre el juicio interior y el juicio exterior. ¿Debe considerar este juicio exterior como fundado y el suyo como erróneo? Esto es lo que se le exige. Ya se es liberal cuando no le pide al individuo más que la conformidad de la acción al juicio de otro; en todo tiempo, «Otro» ha querido que Primus no solamente actuara conforme al juicio de Otro, sino también que reconociera que este juicio era fundado y el suyo erróneo. No es solamente necesario que Juana de Arco vuelva a tomar los vestidos femeninos, sino que reconozca que se ha dado cuenta que sólo estos vestidos son los convenientes y que estaba equivocada cuando ha pensado de otra forma. El juez exterior no quiere solamente que Primus ajuste su conducta, sino que ajuste también su juicio, o que Primus sea castigado por su conducta, sino que también renuncie a su propio juicio. Este es el sentido profundo al buscar la confesión del reo, investigación que en todo tiempo ha sido el origen de procedimientos atroces: se quiere que «el culpable» se condene él mismo, que reconozca que el principio interior de su acción era malo; se quiere hacer «volver al orden» no a la acción, sino a la conciencia misma. Esta exigencia, cuyas manifestaciones son terribles, es una especie de homenaje monstruoso tributado a la coherencia que se reconoce debe existir entre la acción del hombre y su juicio íntimo. Se siente que se trata al hombre como no libre cuando se le constriñe a una acción que su juicio íntimo contradice, o cuando se le hace sufrir un suplicio por un crimen que no considera como tal. Se está ya tranquilo cuando se ha reducido su juicio íntimo a considerar buena la acción que se quiere de él, o mala la acción que ha cometido, y justo el suplicio que le ha sido infligido.

El supremo exponente de la persona frente a este imperativo exterior es el de Sócrates. Consiento, en mi fuero interno, en mi suplicio, porque por mi propio juicio considero que un ciudadano debe estar sometido a los jueces establecidos por las leyes de la Ciudad que aplican estas leyes; pero no consiento que mi acción sea injusta ni que esté mal fundado el juicio propio que la ha inspirado. Y los perseguidores de Sócrates se mostraron infinitamente superiores a muchos de los que se ven en nuestros días, al contentarse con esta actitud, y en que no ha-

yan torturado al filósofo para arrancar por fin a la debilidad de la carne la repudiación de la inspiración íntima.

Desde el momento en que las leyes dejan de expresar para todos lo Justo, se puede considerar como una ventaja el que no sean presentadas como sus expresiones necesarias, sino sólo como reglamentos que deben ser obedecidos porque están ordenados. Desde este momento, en efecto, en la obediencia a las leyes, que es en sí cosa buena y útil, no importa ya la renuncia a mi juicio íntimo, pero se necesita aún que las leyes no me ordenen nada que mi juicio íntimo condene con tanta fuerza que la obediencia se convierta en pecado.

En tal estado de cosas, al parecerme las leyes decisiones arbitrarias de otro, desearé, naturalmente, que no lleven demasiado lejos sus exigencias.

LA LIBERTAD COMO PARTICIPACIÓN Y COMO AISLAMIENTO

Para un hombre consciente que posee vivo el sentimiento de la obligación, las leyes no son nunca limitación de su libertad en tanto que prescriben solamente lo que su sentimiento de obligación, ya sea inmediatamente, ya sea por la reflexión, le hace parecer como justamente debido. De hecho nunca puede ser así; pero cuando menos es así, más dedicado se halla el hombre a la defensa de un dominio reservado en el que la ley no penetra. En mi casa, donde ninguna autoridad penetra, me comporto según el sentimiento de mis propias obligaciones, en ella soy libre: no lo sería menos en el mercado y en la vida pública si la conducta que mi juicio íntimo me hace observar fuera considerada buena por los demás. El valor de una frontera aumenta con la disparidad entre mi juicio y el de los demás.

Cuanto más acusada es esta disparidad, más me veo obligado a conformar mis actos al juicio de los demás diferentes del mío, y adquiero más dominio donde puedo actuar según mi propio juicio. Sufro por la conformidad que se me impone, que pesa sobre mi libertad; prefiero la parte de mi vida que escapa a esta imposición. A pesar de que defiendo mi propio dominio, de que me complazco y refugio en él de manera creciente, deploro la heterogeneidad que se introduce en mi vida con dos principios diferentes: para ciertas cosas, mi propio juicio, y para otras, el juicio de otro. El disgusto que experimento por esta situación me lleva a soñar en un estado de cosas diferentes en el que coincidirían mi propio juicio y el de los demás. En este momento existen en mí dos personajes: el hombre privado sometido a su propio juicio y el burgués o ciudadano sometido al juicio de otro. En un estado de cosas diferente, estos dos personajes constituirán uno solo. El pensamiento de Platón y el de Rousseau se esclarecen si se ve en estos dos filósofos hombres en contradicción con las opiniones de su tiempo y, por consiguiente, retraídos y en estado de aislamiento en relación a la Ciudad real, reprochándose este exilio y, por tanto, soñando con una Ciudad en la que la unanimidad de las opiniones sería tal, que el hombre —es decir, Platón o Rousseau— se encontrarían en ella con tanta alegría y espontaneidad en la vida pública como en su vida privada.

No es descabellado proyectar tal imagen sobre el pasado. Se concibe muy bien que el sentido de la libertad pueda satisfacerse plenamente en un estado de muy íntima interconexión social en el que la personalidad no ha tomado aún un gran desarrollo. Los hombres no tienen entonces, por decirlo así —no es necesario entenderlo literalmente—, más que una sola conciencia, y lo que unos encuentran bueno, fácilmente hacen que parezca bueno a los demás. Que la unanimidad haya podido realizarse en la vida pública ofrece menos dudas después de las investigaciones de los antropólogos sobre las tribus primitivas, que nos muestran la sugestión de uno arrastrando a los demás, como se ve aún en nuestros días en determinadas multitudes en las que el hombre se encuentra en su estado más primitivo.

Pero de la misma forma que esta unanimidad se deshace a medida que el calor de la multitud se disipa, históricamente, si se la quiere suponer en el origen —lo que no es una hipótesis—, se debe disgregar a medida que un grupo humano se complica, absorbe elementos dispares, y, sobre todo, a medida que los individuos adquieren más personalidad. También Rousseau ha razonado bien al considerar la ruptura de la armonía primitiva como un resultado inevitable de la evolución. Es esto lo que ha enseñado en su *Contrato Social* tan mal conocido. Apenas se concibe que este gran libro haya sido utilizado para afirmar el derecho absoluto de una mayoría, cuando enuncia con tanta claridad que la sola base moralmente válida para el mando colectivo es la unidad colectiva de los juicios y después de haber descrito con tanta claridad la inevitable pérdida de esta unidad a medida que una Ciudad se aleja de la rusticidad y de la ignorancia. Nadie ha celebrado con más entusias-

mo la libertad que reina por medio de la convergencia espontánea de los juicios éticos; pero nadie ha afirmado con más claridad que no existe ni puede existir tal convergencia en las sociedades avanzadas (neta contradicción con la idea post-cartesiana de que esta convergencia progresa proporcionalmente a la educación).

Tratándose de sociedades existentes, el consejo de Rousseau es el que da a Emilio: saber mantenerse a distancia, sustraerse tanto como sea posible al imperio del soberano o de la opinión reinante, defender su propio juicio contra la presión de los juicios extraños. Aunque se titulara «ciudadano de Ginebra», Rousseau no era ciudadano activo, y se conducía cada vez más como perpetuo exilado respeto a la Sociedad de su tiempo. A manera de compensación, ha deseado la imagen de una Ciudad en la que pudiera ser ciudadano con todo su corazón. Este análisis de Rousseau parece aplicable exactamente a Platón: tal es el resultado del estudio consagrado a este maestro por David Grene [74].

El pensamiento de los dos filósofos puede situarse bajo la forma de una alternativa: o tenemos una Ciudad moralmente bien unida, donde se encuentre naturalmente la unanimidad de los juicios morales, de forma que cada uno se sienta libre y dichoso al darse completamente a la Ciudad, y al hacer esto es enteramente libre porque todo lo que se le ordena es todo lo que él considera bueno; o bien tenemos una ciudad degenerada, corrompida, en la que los juicios públicos que emanan de la autoridad o de la opinión no ofrecen ninguna necesidad al espíritu individual e incluso le contradicen, y entonces no se puede desear más que vivir en la condición más privada posible. Al mantenerse distante de la sociedad ateniense de su tiempo. Platón acariciaba la ilusión de construir en Siracusa la ciudad perfecta. Rousseau tenía más sentido histórico, y su escasa ilusión se manifiesta al afirmar que solamente Córcega era susceptible de ser conducida al estado ideal.

La visión de una ciudad de armonía espontánea es sin duda tanto más natural a los espíritus cuanto más sensibles son al conflicto psicoló-

[74] Cfr. D. GRENE: *Man in his Pride.* Chicago, 1951 y BERTRAD DE JOUVENEL: *Du Contrat Social.* Edición comentada, Ginebra, 1947.

gico, y es objeto de una recepción social tanto más entusiasta cuanto menos susceptible es la Sociedad de conseguir esta armonía espontánea, al haber sido destruida toda base común por una crisis de cristicismo que interviene en toda cultura. Esta visión es muy peligrosa, porque la falta de sentido moral de una gran sociedad desarrollada es propicia a la aparición de pequeñas sectas en cuyo seno reina esta unidad psicológica y moral que el filósofo ha considerado tan envidiable, sectas que se consideran entonces como sociedades perfectas basadas en querer rehacer la Sociedad a su imagen, y que, de hecho, marcharán a su conquista, reduciendo a la esclavitud moral a los que no compartan sus creencias.

Babilonia y la Icaria

Consideremos un conjunto social extenso y complejo de civilización avanzada, que denominaremos por comodidad Babilonia. Su desarrollo económico es tal, que en él se encuentra toda clase de actividades y una gran variedad de modos de existencia. La ortodoxia religiosa ha sido rota hace ya mucho tiempo, y un proceso continuo de discusiones ha favorecido la dispersión de las creencias. En un primer estadio de emancipación intelectual se puso en discusión la metafísica de las creencias anteriores, que fue repudiada o abandonada por un número creciente de miembros de la sociedad; en una segunda fase, las reglas éticas vinculadas a esta metafísica fueron también puestas en discusión; contactos cada vez más diversos y frecuentes con otras sociedades hicieron conocer sistemas morales diferentes. Entonces, Espíritus ligeros confrontaron diferentes nociones de lo conveniente y de lo no conveniente: comenzando por sorprenderse de las costumbres extrañas de los otros, los filósofos babilonios llegaron a dirigir sus críticas contra las costumbres tradicionales de Babilonia al darse cuenta de que los sistemas extranjeros parecían absurdos a un Babilonio, de la misma forma que el sistema babilonio podía presentarse como absurdo desde el momento que uno se situara en un punto de vista extranjero. Después de estos ejercicios críticos, el sistema ético babilonio había llegado a considerarse por los espíritus más avanzados como basado simplemente en la costumbre. Los filósofos babilonios se dedicaron durante algún tiempo a buscar un sistema de costumbres que fuera enteramente racional; pero en el curso de estas investigaciones las opiniones llegaron a divergir de

tal forma, que habían resultado puntos de vista muy distintos respecto a lo que deben considerarse como exigencias de la razón.

Después de esta larga crisis intelectual, Babilonia no solamente presenta a los espectadores una gran diversidad de manera de ser, sino también una gran diversidad de creencias y opiniones; los Babilonios son muy diferentes en lo que se refiere a lo que desean hacer individualmente, pero lo son también, lo que es más grave, en cuanto a la idea que tienen de lo que debe hacerse, de lo que está bien, de lo que es moral, de lo que es justo, de lo que es debido. La sociedad babilonia funciona, sin embargo, de manera satisfactoria gracias a un sistema de leyes de inspiración pragmática, que prohiben los actos que por su naturaleza destruyen el organismo social y ordenan los comportamientos necesarios para la prosperidad de la sociedad. Estas leyes no derivan su autoridad de un fondo común de creencias morales; las leyes no pretenden representar lo que es bueno en sí, sino salvaguardar lo que es útil para la conservación y desarrollo del conjunto. Como no derivan su autoridad de un fondo común de creencias, el temor a los castigos es lo que esencialmente las hace respetar y hace que reine un gobierno fuerte. En resumen, las leyes son legítimas en el sentido de Austin, es decir, porque emanan de la autoridad reconocida que se hace obedecer, y el origen del gobierno es hobbesiano.

Semejante autoridad es sentida por cada ciudadano como una restricción de su libertad, que es lo que en realidad es, ya que de los actos que se le prohiben no se abstiene porque le parezcan malos, sino porque están prohibidos; y los actos que se le ordenan no los realiza porque le parezcan buenos, sino porque le son ordenados. La idea de la represión se presenta a su espíritu para impedirle hacer, no sólo lo que su propio juicio le prohibe hacer, sino también las cosas que su propio juicio no le prohibiría o incluso aquellas a las que su propio juicio podría conducirle. En este estado de cosas, las leyes, y el Poder cuya ejecución procura, tienen para el ciudadano el carácter de una carga. Algunos de los ciudadanos llegarán naturalmente a pensar que sería una grande y hermosa reforma liberarse del peso que gravita sobre la sociedad, y más exactamente sobre cada uno de sus miembros, y de reemplazar esta norma extraña a la conciencia de cada uno por la inspiración de un sistema de reglas que expresen los imperativos de la conciencia personal.

Una reacción semejante es muy natural en mí, Primus, porque tengo viva conciencia de un sentimiento de obligación que me impulsa a determinados actos y me prohibe otros. ¡Qué ligera y qué natural es esta autoridad de la conciencia al lado de esta autoridad extraña de las leyes a que estoy sometido! ¡Que se haga obligatorio el sistema de reglas que ya rige mi espíritu y no experimentaré ninguna dificultad en observarlas, me sentiré libre bajo tales órdenes! Y hay otros ciudadanos que sienten como yo; como yo, detestan este gravoso gobierno cuyas leyes están en contradicción con las creencias éticas que nos son comunes a ellos y a mí. Con facilidad les fascina la imagen que les presento: una sociedad en que no habrá un sistema de represión porque ya no habrá necesidad de él; y esto a causa de que esta sociedad habrá adoptado como sistema de obligaciones aquel que sentimos como justo y cuya excelencia está probada por el hecho de que obedecemos a él voluntariamente.

El solo defecto del razonamiento que entonces hacemos es que el sistema de obligaciones que nos parece natural, al que mis compañeros y yo estamos inclinados a obedecer espontáneamente, es el propio de nuestro grupo o secta y no común a todos los ciudadanos de Babilonia. Cuando me uno a otros que comparten estrechamente mis creencias, ¿qué ocurre en realidad? Ocurre que volvemos a construir una pequeña sociedad primitiva en el seno de la gran sociedad desarrollada. Este grupo es en realidad una tribu capaz de una armonía en las conductas espontáneas; y la pequeña sociedad que formamos entre nosotros es una «sociedad perfecta». Todo lo que ahora necesitamos es servirnos del gobierno y hacer de nuestros principios la regla de la sociedad entera. Entonces tendremos una sociedad buena y libre para todos, porque seguirán voluntariamente imperativos que tienen el carácter de evidencia inmediata.

Desgraciadamente no ocurrirá así. Porque el sistema de valores de mi grupo no es el sistema de valores de todos los ciudadanos de Babilonia. Si así fuera, Babilonia no sería Babilonia, sino que sería una sociedad totalmente diferente que llamaremos Icaria. En Icaria reina la unidad de los principios y la armonía espontánea de las conductas. No es éste el caso de Babilonia, es lo que ocurre entre nosotros, miembros de la conjuración icariana, y en tanto que aplicamos entre nosotros las reglas que nos son comunes, no hay, en efecto, ninguna necesidad de coacciones. Pero desde el momento en que queremos imponerlas al resto de los Babilonios que no comparten nuestras creencias, nos sentimos impulsados a impo-

nerles estas reglas, extrañas a su conciencia, y que, como consecuencia, deberán, por lo que a ellos respecta, mantenerse por medios punitivos.

Y entonces, con gran sorpresa por nuestra parte, nos encontramos impulsados a no usar en absoluto el aparato represivo preexistente al servicio de leyes neutras, sino a aumentar inmensamente este aparato, pues se trata de plegar al resto de los Babilonios a un sistema de reglas coherente, consecuente y completo. Oiremos entonces a los Babilonios que no comparten nuestras creencias quejarse amargamente de que su libertad ha sido extraordinariamente mermada en relación a la que tenían anteriormente, e incluso dirán que la han perdido enteramente. Estas quejas nos parecerán absurdas: al contrario, son libres, han sido liberados. Porque ahora ellos son enteramente libres de hacer todas las cosas que son buenas en sí y que nosotros hacemos voluntaria y alegremente. Unicamente les está prohibido hacer cosas que son malas, que nosotros no queremos, y, por consiguiente, como malas, no deben querer. Estamos de tal forma persuadidos de la rectitud de nuestros principios, que la resistencia de nuestros conciudadanos nos parece provenir simplemente de su falta de luces. Nuestra sociedad es, en esencia, una sociedad libre, una sociedad de hombres libres, ya que no se ordena nada sino lo que un hombre libre debe poder hacer, y nada se prohibe sino lo que un hombre libre no debe querer hacer. Si nos resulta necesario emplear un aparato de coacción mucho más fuerte que nunca, ello es sólo un accidente debido a la inercia moral de nuestros conciudadanos. Tan pronto como su conciencia se despierte debidamente podemos suprimir este aparato de represión. ¡Aceleremos este feliz momento! y, con este fin, no pretendamos con falsas opiniones retardar el verdadero despertar de la conciencia, la comprensión de los verdaderos principios. Por consiguiente, al igual que nos ha sido preciso hacer mucho más pesado el aparato de represión, necesitamos también suprimir totalmente la libertad de opiniones. Pero éstos son accidentes del proceso que nos conducen a la total libertad, que se alcanzará cuando todos los ciudadanos de Babilonia hayan hecho suyos los principios que nos animan a nosotros, sociedad icariana.

Así razonan las sectas tiránicas. En vano se les objetará que su propósito es en sí mismo absurdo, porque si los principios que les parecen evidentes tuvieran el valor trascendental que les atribuyen, los ciudadanos de Babilonia accederían a ellos por sí mismos. En vano se intenta

hacerles darse cuenta que pretenden imprimir en una sociedad civilizada la unidad de una sociedad salvaje y cuyo intento les lleva a violencias sistemáticas, porque se tropieza con una inspiración profunda, instintiva. El sueño de Icaria nace y renace espontáneamente en el seno de Babilonia. Pues los hombres nunca se resignan a que Babilonia sea Babilonia. Los juristas harán bien en reconocer que las leyes de Babilonia no son la expresión de una norma moral, sino que no son más que medios de conservación del conjunto. Es tan natural al hombre considerar las leyes como expresión de una norma moral, que se de esta forma como cada uno juzga en su fuero interno. Y puesto que no hay ya en nuestra sociedad unidad moral suficiente para que la ley sea el reflejo de esta unidad moral, ya que, por el contrario, existe una dispersión de juicios personales, el conjunto de la legislación aparecerá siempre injusto, desde algún punto de vista, a cada juicio íntimo. Este sentimiento general de injusticia estará al servicio de cualquier grupo coherente que prometa hacer a las instituciones enteramente justas, sin que se reflexione en que lo serán sólo en relación a las creencias de este grupo, y no podrán serlo respecto a las creencias de todos, ya que, por hipótesis, éstas se hacen diferentes.

El esfuerzo de una conjuración de icarianos es un fruto psicológico de la situación babilónica: está en la naturaleza de las cosas que el fenómeno se produzca y se reproduzca. Aunque encuentre su expresión más perfecta en el totalitarismo, se realiza constantemente en el proceso democrático. Nuestras sociedades no se encuentran sometidas al gobierno fuerte y neutro que hemos supuesto en Babilonia, sino que su sistema legislativo fluctúa según las presiones ejercidas por los gobiernos de voluntades. Entre estas presiones las hay, con toda seguridad, que están dictadas únicamente por intereses de determinados grupos, y tal fenómeno ha sido sobradamente estudiado. No es esto lo que aquí nos interesa. Los que presionan sobre los legisladores para lograr un interés parcial, tienen perfecta conciencia de lo que hacen y se encuentran en situación de inferioridad en su actuación, debido al sentimiento de que es inmoral. Por el contrario, un fanatismo moral alienta a los que creen aportar a la sociedad el sistema de reglas que es bueno y que siendo bueno podrá un día u otro ser obedecido por los hombres con plena libertad, y restablecerá entre ellos esta armonía espontánea de las conductas que sigue siendo el ideal libertario y cuyo recuerdo conduce a

sus campeones, por el proceso que ya hemos descrito, a la acción tiránica.

Se habrá observado que la idea de dispersión de las creencias y el sueño del retorno a la unidad juegan un papel capital en la presente discusión. Parece, pues, de gran importancia estudiar las hipótesis que se pueden elaborar en relación a la evolución de las creencias, convergente o divergente, o una u otra cosa alternativamente, o incluso convergente desde ciertos puntos de vista y divergente desde otros.

IV. LIBERTAD DE OPINIÓN Y LUZ NATURAL

La libertad de opinión es el principio fundamental de las instituciones políticas de Occidente. Es un error manifiesto considerar la decisión por mayoría como el criterio de los regímenes que llamamos «democráticos»; lejos de que las mayorías más masivas a favor de un gobierno y de su política nos parezcan denotar la excelencia de un régimen, nos lo hacen sospechoso. Suponemos que semejante unanimidad proviene de los obstáculos que se han opuesto a la expresión y propagación de opiniones contrarias, y estos obstáculos nos parecen que quitan todo valor a la mayoría obtenida. La decisión mayoritaria obtiene, pues, su valor a nuestros ojos según la libertad de opinión que la preceda.

La libertad de opinión anima lo que se denomina la dialéctica de la democracia. De la libre concurrencia de las opiniones se deriva y ordena una opinión mayoritaria. Pero su mandato no podrá nunca entorpecer el juego de la libertad de opinión que se prosiga y desemboque en una opinión mayoritaria diferente, que a su vez domina. Interrumpid este proceso: saldréis inmediatamente del régimen de libertad. La opinión mayoritaria obtiene su autoridad de la mayoría solamente, pero de la mayoría formada en un clima de libertad de opinión.

Tal es el principio de nuestras instituciones; apenas si se discute y nunca ha sido invocado en vano. La creencia en la virtud de esta libertad de opinión es general en nuestra civilización: es uno de los raros puntos en que están de acuerdo la casi totalidad de los espíritus.

También parece maravillosamente adecuado para constituir la base de una encuesta sobre los postulados implícitos de nuestros razonamientos políticos. Todos, o casi todos, pensamos esto. ¿Pero por qué? Esta creencia visible, emergente, no se encuentra justificada sino por creencias subyacentes que encontraremos en el curso de nuestra encuesta.

Así llegaremos quizá a axiomas fundamentales de nuestro razonamiento político, que es importante descubrir.

SE LLAMA LIBERTAD DE OPINIÓN A UNA LIBRE CONCURRENCIA

Cuando se dice que la opinión debe ser libre, no se entiende que sea necesario dejar a cada uno libre en su fuero interno para pensar como le convenga. No hay prácticamente medio de violar este fuero interno, o al menos no se conocía hasta prácticas totalmente recientes que causan horror.

Se está de acuerdo al pensar que esta libertad del fuero interno es incompleta, pasiva y activamente. Pasivamente, en el sentido de que las opciones son escasas sin la propuesta de opiniones que vengan del exterior. Activamente, en el sentido de que una opinión tiende naturalmente a expresarse. Lo que el término libertad de opinión sugiere al espíritu es la libertad de propagación de las opiniones, el derecho de iniciativa y de empresa en la siembra de las opiniones que nos llenan el corazón.

En este sentido se representa a la sociedad como un campo de conciencias receptivas y selectivas en donde se arrojan todas las opiniones que nacen aquí y allí.

En la práctica, esta concurrencia es necesariamente imperfecta. Existen medios materiales de propagación: tribunas, cátedras, diarios, partidos, etc., y las opiniones que se benefician de estos medios tienen sobre las demás una inmensa ventaja. Lo cual plantea el derecho de acceso de las opiniones a los instrumentos propagadores. En nuestros días se deplora a veces, en nombre de la libertad de opinión, que determinados puntos de vista no pueden manifestarse ya en la radio, ya en las universidades, y que de esta forma se opera una selección previa a la selección popular.

De hecho, una selección semejante parece inevitable. Ningún claustro universitario sufriría que, bajo pretexto de libertad, se enseñe, por ejemplo, que la tierra es llama. Se excluye lo manifiestamente falso y sucede que se yerra respecto a esto. Se excluye lo manifiestamente nefasto, y no se tiene otra guía a este respeto que las opiniones morales que uno mismo profesa. Pero hay que hacer notar que estos límites son en nuestros días excesivamente laxos y, por otra parte, no se aplican sino al empleo de instrumentos dados: a determinadas opiniones no se les facilita determinadas plataformas colectivas, pero la propagación por medio de las fuerzas individuales generalmente no se impide. De una manera general, se teme obstaculizar una opinión nueva y que choca: se siente cierta obligación a darle su oportunidad.

Esta actitud implica una confianza casi ilimitada en el poder selectivo del público. Y tal confianza es inmanente a nuestra sociedad. Nos interesa buscar sus fundamentos.

LOS ORÍGENES HISTÓRICOS

El sentimiento de nuestros abuelos era muy diferente. Ellos pensaban que los hombres viven bien en virtud de las creencias sanas, y les importaba propagar y mantener estas sanas creencias enseñándolas y solamente enseñando estas creencias.

El Occidente ha comenzado su desarrollo bajo el imperio de las creencias cristianas, constituyendo un cuerpo organizado de doctrinas, de las que era depositario un cuerpo visible, el clero. Se pensaba entonces que entre las cosas de las que los hombres deben estar convencidos, las hay que pueden entenderse por la razón y otras que no pueden entenderse y deben creerse bajo la garantía de una serie y válida autoridad. Se pensaba también que a los hombres les resulta peligroso opinar, fenómeno que San Agustín definía: «Imaginarse saber lo que no se sabe».

Los reformadores compartían estos puntos de vista. No creían aportar una versión nueva de las verdades cristianas, sino rectificar una desviación que, según ellos, se había producido. Este sentimiento ha persistido: así, hacia el final del siglo XVII, Jean Claude comparaba todavía la desviación de la Iglesia romana a la que se había producido con la herejía arriana y que también entonces, decía él, había seducido a la mayor parte de la Iglesia, dejando en minoría a los verdaderos creyentes. Sin embargo, al lado de este argumento ofrecía otro que suponía un sistema muy diferente. Comparaba la condenación por la Iglesia romana de los puntos de vista reformistas, a la condenación por el mismo Cristo de la enseñanza de la Iglesia judía: «Si los primeros cristianos, que eran judíos, no han podido escuchar la doctrina del Hijo de Dios, ni admitir sus milagros, sin violar sus deberes respecto a la Iglesia que le había condenado, ¿en qué escrúpulo no se pone todo lo que hay hoy día de cristiano en el mundo?» [75] Pues si los arrianos no eran más que desviacionistas respecto a una verdad anteriormente revelada, Nuestro

[75] J. CLAUDE: *Défense de la Réformation*, I, VII, 7.

Señor traía una Nueva ley que trascendía la Antigua; y el recurso a semejante comparación manifiesta la idea de un progreso de la verdad por mutaciones bruscas.

Que los reformadores tuvieran conciencia de restaurar la verdad de la que se habían apartado la mayoría, o de aportar una nueva comprensión a la que la mayoría permanecía rebelde, en todo caso ellos consideraban la verdad como una, cierta y digna sólo de ser enseñada. Eran, al menos, en su origen, muy sensibles a esta diversidad de posiciones que Bossuet señalaba y que les parecía, en principio, como a él, presunción de error [76].

Durante dos siglos, hasta pleno siglo XVII, la dispersión de las creencias se presentó como un terrible mal, y nadie se resignaba a que no se reconstruyera la unidad, naturalmente, en la línea de sus propias convicciones. Cada secta tenía su censura particular, y sólo la razón de Estado instauró la tolerancia. Es muy de notar que no ha tomado su origen de una noción de justicia, sino como un expediente. La primera virtud que se le encontró fue limitar los desgastes políticos.

Sólo a continuación se empezaron a alabar sus virtudes positivas. La argumentación más famosa en este sentido es la *Areopagítica*, de Milton. El gran poeta expone ya lo que ha de ser la tesis de la Época de las Luces: que las meditaciones intelectuales de los individuos son esfuerzos hacia la verdad, cuya utilidad hay que suponer, y que un pueblo piadoso dedicado a la lectura de las Escrituras es de santidad suficientemente robusta para entresacar la buena simiente de entre la cizaña, que es necesario, pues, según la Parábola, dejar que crezcan juntas.

[76] «Cuando, entre los cristianos, se han visto variaciones en la exposición de la fe, se les ha considerado siempre como una señal de falsedad y de inconsecuencia... en la Doctrina expuesta. La fe habla con sencillez: el Espíritu Santo derrama sus luces puras, y la verdad que enseña tiene un lenguaje siempre uniforme.... Tertuliano ya había dicho: «Los políticos varían en sus normas; entre ellos cada uno se cree con derecho a cambiar y modificar lo que ha recibido, ya que es por su propio espíritu como lo ha compuesto el autor de la secta: la herejía conserva siempre su propia naturaleza al no cesar de innovar; y el desarrollo de una cosa es semejante a su origen». BOSSUET: *Histoire des Variations des Eglises Protestantes,* prefacio, 2-3.

Se puede preguntar si tales proposiciones eran verdaderamente revolucionarias en relación al antiguo estado de la Cristiandad; está comprobado que maestros diferentes ofrecían distintas lecturas de las verdades cristianas y que reinaba una gran libertad de interpretación. A veces se encuentra uno tentado a preguntar si por la inversión de la imprenta no se ha realizado una oposición más fuerte entre las nociones de ortodoxia y libertad. Las divergencias en lo que se decían eran mucho menos visibles que en las tesis impresas. La aparición de un nuevo medio de enseñanza planteaba la cuestión del acceso a su uso, es decir, planteaba ya el problema más moderno.

LAS OPINIONES Y LAS CONDUCTAS

Después de Milton se van multiplicando las apologías de la libertad. Siempre se encuentran en ellas los mismos argumentos. En primer lugar, un argumento negativo: la creencia no se puede forzar; se trata «de producir en el alma determinados juicios y movimientos de la voluntad..., pues sucede que la violencia es incapaz de persuadir al espíritu» [77]. El argumento es irrefutable, pero no justifica la propagación de las opiniones. Para justificarla es necesario volver a la parábola de la buena simiente y la cizaña, al empobrecimiento que se produciría en la sociedad pretendiendo ahogar lo que es nocivo al sacrificar de hecho, inevitablemente, lo que es saludable.

Es de destacar cuánto insisten nuestros apologistas sobre la ausencia de peligros para el orden público en la diversidad de pensamientos. Si se quiere hacer cesar esta diversidad, llevar por la fuerza a la unidad, entonces es cuando se turba el orden público: se desencadena «la guerra de todos contra todos por obligación». Es así como se expresa Bayle [78]. Si el Soberano se abstiene de esta locura y no la permite a sus súbditos, la libertad de opiniones, respetada, no causará ningún daño. Spinoza lo afirma en su *Traité Theologico-Politique,* y Bayle lo repite con más fuerza y extensión. Estos dos grandes autores manifiestan horror por las opiniones sediciosas, las que producen perturbaciones en el Es-

[77] BAULE: *Commentaire sur lé Compelle Intrare,* en Ópera, t. II, pág. 371.
[78] O. C., pág. 438.

tado. Se manifiestan violentamente respecto a ellas. Pero los dos parecen creer que la modificación de las creencias carece de influencia sobre las acciones.

En realidad, como sus metafísicas son diferentes, tienen sobre este punto razonamientos diferentes. Spinoza, en su *Traité Politique*, ha hecho al Soberano juez y señor absoluto de las acciones de los hombres: considera un crimen toda acción contraria a las normas establecidas por el Soberano, pero sostiene que el cambio de las creencias individuales debe ser libre, sin jamás traducirse en actos que serían culpables en tanto que el Soberano no modificara sus normas. Esta separación total del pensamiento con la acción es muy sorprendente.

Bayle usa otro lenguaje. También él quiere autorizar el pensamiento aberrante, pero no la acción aberrante. Sin embargo, ésta no le parece casi deba tomarse en virtud de un postulado que impregna toda su argumentación: que la diferencia de creencias no puede reflejarse en diferentes acepciones del deber moral. Para él, como para su discípulo Voltaire, la moral es una, necesaria, universal, independiente de las creencias metafísicas. Unas veces parece decir que basta, para sentirla, no ser ateo; y otras dice que incluso es la misma en los ateos.

Existe, pues, en Bayle, divorcio entre la metafísica y la moral, de la misma forma que hay en Spinoza divorcio entre el pensamiento y la acción. Spinoza parece creer que se puede fácilmente obedecer a las leyes, cualquiera que se la manera de pensar, y Bayle sitúa la línea de demarcación más alta: cualesquiera que sean las creencias, se estará de acuerdo sobre las mismas verdades morales. Esta suposición de Bayle es de la mayor importancia: entraña las más serias consecuencias en el orden político. Vamos a examinar a dónde conduce y sobre qué bases filosóficas descansa.

El postulado de convergencia

Cuando uno se remonta a los autores que han afirmado y hecho admitir la excelencia del régimen democrático, encuentra en la base de sus convicciones la idea de que la mayoría es buen juez en materia moral, que sabrá discernir lo que es justo. Y no se refieren en manera alguna a decisiones particulares, exigidas por las circunstancias del momento, que han querido remitir a la elección de la mayoría. Tales decisiones les ha parecido que deben quedar en manos de los gobernantes, guiados por un conocimiento exacto de los hechos, hábiles en el difícil

arte de la gestión colectiva. Lo que debe remitirse al pueblo es la decisión de principio, que tiene un carácter moral. En materia semejante, todos tienen menos posibilidad de equivocarse que algunos.

Esta opinión postula, evidentemente, que, tratándose de juicios generales, una evidencia moral fuerza el juicio de los hombres. Evidencia que puede oscurecerse en algunos por el humo de las pasiones, pero no en el conjunto de los ciudadanos, supuesto sobre todo que cada uno de ellos, en el momento de la consulta, está inclinado a olvidarse de sí mismo para tratar del problema como si se planteara al súbdito de otro país o no tuviera en ello interés alguno.

¿Dónde está la garantía de que las cosas pasarán así? Bayle lo ha formulado claramente:

«Al existir una luz viva y natural que alumbra a todos los hombres desde el momento que abren los ojos de su atención y que les convence invenciblemente de su verdad, es necesario concluir que esta luz es el mismo Dios, la verdad esencial y sustancial que nos ilumina entonces de manera inmediata, y que nos hace contemplar en su esencia las ideas de las verdades eternas... ¿Por qué, pues, hará esto respecto a estas verdades particulares, por qué las revelará de esta forma en todos los tiempos, en todos los siglos, a todos los pueblos de la tierra, mediando un poco de atención y sin dejarles la libertad de suspender su juicio? ¿Por qué, digo yo, se relacionará de esta forma con el hombre, si no es para darle una regla y un criterio de otros objetos que se presentan continuamente a nosotros?... (Dios) ha querido presentar al alma, para distinguir lo verdadero de lo falso, un recurso que no yerra nunca; y este recurso es la luz natural...»

Y de la misma forma que se discierne la verdad, se discierne también lo justo: «Es necesario someter sin excepción todas las leyes morales a esta idea natural de equidad que, al igual que la luz metafísica, ilumina a todo hombre que viene al mundo» [79].

Este pasaje es capital. Se ve bien que las opiniones debe ser libres, desde el momento que gravitan naturalmente hacia lo verdadero y lo justo. ¡Qué tontería querer impedir sus movimientos desordenados, si

[79] BAYLE: *Commentaire Philosophique*, Ópera, t. II, páginas. 368-369.

este desorden tiene su inevitable punto de convergencia en el reconocimiento del orden!

Se ve muy claro también de dónde proviene la aserción y cómo pone de manifiesto el profundo cristianismo de un filósofo demasiado desconocido. Esta luz natural, que se encuentra en el centro de su obra, y que dará su nombre al a Época de las Luces, es aquella de que habla el Evangelio de San Juan, «esta luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo».

El pensamiento cartesiano descansaba sobre el mismo eje: «Dios no es falaz». Se olvida con demasiada frecuencia que este postulado de la participación humana en la inteligencia del Creador es lo que garantiza a la razón y autoriza su uso.

Se ve bien todo lo que de ello se deriva: la debilidad fundamental de las opiniones aberrantes, simples desviaciones del espíritu en relación con la verdad hacia la cual tiene un apetito natural. Estas desviaciones, producidas por pasiones particulares, se dispersarán al azar. Si existe una verdad cognoscible y una multitud de errores particulares sin regla, su dispersión tendrá su regularidad, al igual que una gran cantidad de tiros marrados alrededor de un blanco, lo verdadero resultará de esto ensayos equivocados, lo mismo que en física la mejor medida de una cantidad resulta de una gran cantidad de medidas diversamente erróneas, por la aplicación de procedimientos sencillos obtenidos por Gauss.

Esta manera de ver constituye el fundamento del liberalismo. Iluminados por la luz natural, los espíritus se encuentran protegidos o curados de las opiniones erróneas. Aunque estas opiniones obtengan algunos éxitos, no podrán nunca triunfar universal ni durablemente, y los espíritus apartados de la verdad se encuentran incesantemente impulsados a ella por una fuerza análoga a la de la gravitación. De ahí también las conclusiones políticas que se seguirán cronológica y lógicamente. Supuesto que las materias sean bastante generales y adecuadas, las disposiciones morales de la multitud de los ciudadanos, la decisión mayoritaria tendrá más probabilidad de ser justa que ninguna otra. (Al igual que en física se llega a una medida tanto más exacta cuanto más se multiplican los ensayos, y esto es lo que ha tratado de explicar Rousseau en una fórmula célebre y oscura). Desde este momento, la decisión mayoritaria es algo totalmente distinto a un derecho de la mayoría, es decir,

de la fuerza: es una búsqueda de lo verdadero y de lo justo en todos los espíritus por medio de la luz natural.

El postulado de la divergencia

Supongamos un legislador omnipotente como aquellos que les gustaba imaginar a los autores del siglo XVIII. Supongámosle inspirado, mientras medita sus leyes, por una inteligencia angélica. Y que esta inteligencia le dice:

«Los hombres de la Ciudad futura se comportarán según sus opiniones particulares. Si haces reinar desde el principio en tu Ciudad creencias comunes que tengan un proceso imperio sobre los espíritus, la conducta de cada uno, inspirada por su propio juicio, será conforme a lo que esperan los demás, a causa de que su juicio coincide con los suyos. Por lo demás, todos estarán de cuerdo sobre las reglas convenientes a la vida común, que se derivarán necesariamente de las convicciones que tienen en común.

Pero esta armonía se deshará si permites o favoreces la introducción de creencias aberrantes. Los primero pretenderán sustituir a las ideas que dominaban anteriormente y no lo conseguirán, y otras se presentaran después de ellas. Esta divergencia se irá desarrollando. No se manifestará ninguna tendencia a la convergencia de las opiniones; habrá solamente una dispersión siempre creciente, de suerte que la conducta de cada uno, dictada por su juicio particular, desconcertará cada vez más lo que algunos de los demás espera y que tienen elementos de juicios diferentes; mientras se espera, habrá cada vez menos acuerdo sobre las reglas generales de la vida social al derivarlas cada secta de principios totalmente diferentes».

Así advertido, nuestro legislador hipotético se sentirá muy preocupado por el porvenir de la Ciudad. Y tratará de prevenir la situación entrevista por medio de precauciones.

En primer lugar, le parecerá de una necesidad absoluta que las leyes, cualquiera que sea su origen, obliguen totalmente a los ciudadanos, la forma que se haga reinar en las conductas individuales un orden, en defecto del cual la sociedad se disolvería. Como no es posible pedir el respeto de las leyes en nombre de una creencia, ya que en torno a una creencia cualquiera (e incluso en torno a la creencia en la virtud de la legalidad), será necesario exigir el respeto de las leyes por

la fuerza represiva. Y este sentimiento se encuentra, efectivamente, en Hobbes, en Spinoza, en Destutt de Tracy y en Austin.

Pero, en segundo lugar, nuestro legislador podrá también pensar que en el desorden de las opiniones no será fácil que los ciudadanos se pongan de acuerdo para legislar. Incluso si las leyes, una vez promulgadas, son tan severamente ejecutadas y se evita así el desorden de las conductas privadas, se padecerá el desorden de las facciones en su elaboración. Por otra parte, es imposible que este desorden no repercuta sobre su ejecución. Las leyes que se ve son motivo de luchas encarnizadas no inspiran gran respeto, incluso a sus ejecutores, y a que pueden temer que se les reproche luego haber ejecutado con demasiado rigor normas sujetas a un pronto cambio. Nuestro legislador, pues, se preguntará si no conviene retirar de la discusión la misma elaboración de las leyes y confiarla a determinada autoridad cuya decisión no sería mejor que otra cualquiera, pero que tendría la ventaja de estar exenta de discusión y de cambio.

De esta forma nuestro legislador habría impedido, por el rigor en la ejecución de las leyes, que las conductas individuales fueran al desorden. Habría evitado el desorden político al instituir una autoridad suprema e indiscutible. Aunque hubiera sujeto de esta forma a los hombres de su ciudad, el desorden que había querido prevenir se irá gestando y terminará por estallar al ser imposible que las instituciones políticas se mantengan sin consentimiento y al no permitir la dispersión de opiniones estar de acuerdo sobre el valor de estas instituciones.

En lugar, pues, de tener que contener incesantemente por medio de la policía las conductas que quisieran ser de otra manera, y de mantener por medio de la policía leyes que se desearían diferentes, nuestro legislador encontrará más simple atacar al desorden en su origen e impedir, si le es posible, que las opiniones se vayan dispersando y oponiendo.

Si se supone que, en efecto, la tendencia histórica es hacia la dispersión indefinida de las opiniones, entonces el legislador, si abarca con una mirada lo que de ello se sucederá, hará los razonamientos que le atribuimos: ascenderá del control riguroso de las conductas por medio de las leyes a la sustracción de las leyes a toda discusión y, finalmente, a la prohibición de las innovaciones intelectuales. El conjunto de estos tres grados de autoritarismo constituye precisamente el sistema de Hobbes.

Sin embargo, salta a la visa que el autoritarismo no parecerá nece-

sario a nuestro legislador sino cuando busca, *a posteriori*, destruir una cadena de causas y efectos, anteriormente desenvueltos; si no busca remontar un proceso histórico. El camino que le suponemos es un camino de corrección, de restauración. Si desde el comienzo percibe todas las consecuencias, le bastará con prevenir, si puede, la instauración del régimen de concurrencia de opiniones; y esto será suficiente para que no nazcan las disputas sobre las leyes y las incompatibilidades entre conductas individuales. El sistema de Hobbes nos parece, pues, ir contra el principio del mínimo esfuerzo. El resultado que busca podría también obtenerse por el mantenimiento de la unidad de creencias. Esto es lo que muy bien ha visto Rousseau. Toda su sabiduría política, que es grande, consiste en contrastar la dispersión de los sentimientos en un pueblo moralmente disgregado por el progreso de las «ciencias y de las artes», con la unidad natural de un pueblo en el que la disociación no ha tenido lugar. En el caso del pueblo ingenuo, los juicios tienden a la unanimidad y éste es el reino de la voluntad general. En el caso del pueblo civilizado, domina la disensión y «la voluntad general enmudece». Cuando la voluntad general se expresa fácilmente, por la íntima comunidad de creencias y de sentimientos, los hombres pueden vivir bajo la soberanía de las leyes que no les resultan gravosas porque responden a su propio juicio. Por el contrario, cuando se he desplazado el proceso de disociación, ya no hay otro recurso que «el Hobbismo más perfecto» (Carta al marqués de Mirabeau, 1767).

Por eso Rousseau asocia su sueño de una ciudad democrática con el silencio de los filósofos. Es muy extraño que no se quiera ver representado el núcleo central del pensamiento de Rousseau por el *Discours des Sciences et des Arts*, y que no se comprenda que el *Contrat Social* debe leerse a la luz de este Discurso, como acaba de poner claramente de manifiesto el *Dialogue de Rousseau avec Jean Jacques*. La condición necesaria y suficiente del buen funcionamiento de la democracia rusoniana es la ausencia de discusión de las creencias. Rousseau insiste de tal modo en esta unidad, que llega hasta decir, a pesar de sus disposiciones protestantes, que habría sido necesario si fuera posible, impedir la introducción del protestantismo en Francia desde el comienzo, afirmación bien reveladora en su boca, y cuya significación no se ha percibido suficientemente.

Su sistema no se comprende bien, a menos que se vea en él un enemigo de la «la puesta en discusión». Y ningún intelectual puede, sin duda,

ser un enemigo plenamente consecuente de una actividad que le es natural, hasta el punto de tener contradicciones, y, finalmente, es sorprendente, que es la república natural de Rousseau las cosas ocurran como en la Iglesia infalible de Bossuet, en el sentido de que el ciudadano, habiendo emitido un juicio particular contrario al de la mayoría, no debe solamente resignarse, sino reconocer que está equivocado: de la misma manera que el cristiano de Bossuet no debe «aferrarse a sus propios pensamientos», sino «preferir a sus sentimientos el sentimiento común de toda la Iglesia». (Bossuet en el prefacio de la *Histoire des Variations*).

El principio de la dispersión

Todo lo que acabamos de decir es una discusión sobre las consecuencias (y remedios) de fenómenos de dispersión. No tomamos por nuestra cuenta la hipótesis de la dispersión indefinida de las opiniones en un régimen en el que se encuentra favorecida la innovación intelectual. Examinamos solamente cómo se plantea el problema de la armonía social, situados en esta hipótesis de la dispersión.

Tenemos la esperanza de haber hecho comprender simultáneamente qué disyuntiva fundamental de la filosofía política es ésta de *la elección del postulado de la convergencia o del postulado de al divergencia* para el espíritu que razone sobre el orden social.

Anteriormente hemos indicado que el postulado de la convergencia descansa sobre una noción metafísica, la de la luz natural. Vamos a buscar ahora qué diferente filosofía conduce al postulado de la divergencia.

Continuemos el diálogo imaginario de nuestro legislador con la inteligencia pura que le aconseja. Aterrado con el porvenir que le descubre, nuestro Solón pregunta a esta inteligencia por qué las opiniones, una vez puestas en movimiento, irán divergiendo sin cesar.

«Ocurre así, le responde este consejero, porque las creencias originarias no son sino supersticiones consolidadas por la costumbre, por otra parte, diferentes de un lugar a otro; derivando sólo su virtud social de su poder conjuntivo y no de una verdad que encarnen. Discutidas por la razón, se encuentran sin defensa, a no ser por la inercia de los sentimientos y de los espíritus. Pero la razón que las ataca no tiene tampoco ninguna regla cierta para establecer otras creencias y normas sociales, porque ninguna de ellas es verdadera ni justa en sí. Las que cada uno propone no tienen valor sino en relación a él, son enteramente subjetivas en su origen, son solamente «mixtificaciones» de intereses, «derivaciones» de sentimientos. Además, a medida que una sociedad progresa y se complica, la diversidad de situaciones es mayor; mayor también, por este hecho, la diversidad de intereses y de situaciones; y mayor, en fin, como consecuencia ineludible, la diversidad de juicios».

Situado en la sociología, este lenguaje es el de la escuela materialista y relativista. Situado en la teología, es el del Príncipe de la Tinieblas. De los que lo mantienen en calidad de sabios, hay pocos que reconozcan con qué implacable rigor conduce a la consecuencia de un desorden siempre creciente, que es necesario, o bien prevenir desde el origen, impidiendo la discusión, o bien corregir, una vez que haya manifestado sus efectos, por un procedimiento despótico.

Es inadmisible, lógicamente, tomar esta actitud de escepticismo radical y, no obstante, permanecer partidario de la libre innovación intelectual y de la libertad política.

El relativismo moral no podría llevar a la tolerancia

Es una de las más extrañas ilusiones del siglo XIX el creer que la tolerancia está asegurada por el relativismo moral. Aún se encuentran con frecuencia espíritus, por otra parte sobresalientes, que explican la tolerancia de estos términos: «Si no creyera en el valor absoluto de la verdad y de la justicia tal como ellas se me presentan, entonces, y solamente entonces, no intentaría imponeros mis valores. Pero si estuviera fuertemente convencido, entonces querría forzaros a adoptarlas, a entrar en un sistema que es el sólo verdadero: *Compelle intrare*».

Este razonamiento deduce de una actitud individual una actitud colectiva de manera totalmente indebida. Puede ser indiferente a un intelectual que no actúa en absoluto, que otro intelectual, que tampoco actúa, tenga opiniones morales muy diferentes. Pero no es de ninguna forma indiferente para el Estado que grupos sociales activos estén guiados en sus conductas por juicios morales antagónicos.

En definitiva, adelantar intelectualmente que las opiniones morales están en sí despojadas de valor absoluto, no supone en modo alguno que estén desprovistas de exigencias imperialistas en aquellos que las adoptan, respecto a los intereses correspondientes. Para el miembro del grupo, campeón de esto valores, tienen el carácter de necesarios, aunque no lo sean en sí. En la misma medida en que vagamente supon-

ga que no son universales y absolutos, se encontrará más inclinado a imponerlos por la presión y la violencia. Urgencia injustificada sin por el contrario, se está seguro de que todos los hombres, por los más largos caminos, llegarán inevitablemente a la misma meta.

Cuanto más bajo se sitúa el origen de las opiniones, más se descubren en él quiméricos fantasmas y menos razón existe para respetarlas. Se dice que la persona que profesa la opinión. A debe respetar la opinión B, dado que su opinión A no tiene más valor intrínseco que B. pero desde luego que B no tiene tampoco más que A. Lo que nuestro hombre trataría de imponer no tiene valor intrínseco, pero aquello que puede sentirse inclinado a suprimir carece igualmente de valor intrínseco. Y desde este momento no existe crimen ni pecado contra el espíritu al suprimir las opiniones contrarias.

Es de todo punto indiscutible el gran valor que para la comodidad social existe en la unidad de las opiniones. Preservar esta unidad ahogando inspiraciones que tienen algo de divino, parece una cosa atroz. Pero si no se trata, en modo alguno, de inspiración divina, si se trata de la racionalización de un interés de grupo, adornado por el feliz hallazgo de una fantasía intelectual que conviene a este interés, ¿dónde está entonces el mal al suprimir una opinión que divide a los espíritus?

La idea que generalmente se tiene de que el escepticismo lleva a la tolerancia, proviene de que se han considerado los efectos del escepticismo en el intelectual que no actúa, y no en el hombre de acción. En el hombre de acción el relativismo moral, el escepticismo sobre el valor universal y absoluto de sus principios no impiden el fanatismo en cuanto a su valor inmediato en relación a su clan y al momento presente. Ello no debilita de ningún modo el deseo de su voluntad de imponer sus principios. ¿Cómo se puede suponer un espíritu sincero que establece él mismo su derecho, pues no piensa encontrar esta nobleza de origen ni siquiera en sus propios principios?

Panorama

Se acostumbra a escribir la historia de la libertad de opinión distinguiendo, de una parte, la época de la ortodoxia, y de otra, la de la libertad, saliendo gradualmente de la ortodoxia para llegar a triunfar la libertad cada vez de manera más completa. A nosotros se nos ocurre una clasificación muy diferente.

Existe una primera época de nuestra cultura occidental en la que se admite como cierto que existen creencias que corresponden a la verdad, y opiniones correspondientes a la justicia. Dentro de esta época se distinguen dos subépocas: una primera, en la que el depósito de la verdad se remite a la Iglesia; una segunda, en la que se constituye un cuerpo social toscamente organizado y menos capaz para administrar la verdad, que lo eran individuos para alcanzarla por medio de un piadoso esfuerzo a través de la luz que viene de Dios. En toda época el valor de la moral es inmenso: la verdad es, desde luego, útil a la sociedad, puesto que es algo cierto, pero esta utilidad es sólo un menor mérito. O, si se quiere tomar desde el punto de vista de la utilidad, es buena para la salud de las almas en cuanto que se busca.

Refiriéndonos aún a esta primera época, es evidente que si el depósito de la verdad reside en un cuerpo, este cuerpo aparece, por este hecho, como el consejero necesario y justo de quienes gobiernan para advertirles lo que deben hacer y lo que deben evitar. Si las mismas verdades son igualmente susceptibles de presentarse a todos los espíritus, entonces a todos pertenece a la jerarquía; en el segundo, a la asamblea. Esto que decimos aquí recuerda la opuesta constitución de la Iglesia católica y la de la *kirk* del presbiterianismo en su origen. Es de ahí de donde ha surgido el conflicto que ha desgarrado a la Iglesia. Resulta bien patente que el principio democrático no es otra cosa que el triunfo, en el orden político, de la idea presbiteriana. Esto incluso resulta un tópico.

Pero lo que importan destacar es que la nueva función del *populus* es una función esencialmente eclesiástica. Es a título de Iglesia y con el espíritu propio de una Iglesia como el pueblo se encuentra con poder para pronunciarse y posee las luces necesarias.

Es necesario hacer notar a continuación que entre las cuestiones políticas a resolver existen muchas de ellas, incluso la mayoría, en las que el conocimiento exacto de los hechos interviene mucho más que la percepción de los imperativos éticos. Si estas cuestiones se someten asimismo a la asamblea, como ocurría en las pequeñas iglesias reformadas, debió ocurrir por la generalización de una práctica que no se encuentra plenamente basada en la lógica según la hipótesis de la razón difusa, a no ser que se trate de decisiones generales de carácter moral.

Es una gran cuestión filosófica la de saber si hay decisiones moralmente indiferentes: la opinión contraria, la de los estoicos, ha llevado

con frecuencia a abusos. Si tales decisiones existen, estas decisiones pueden adoptarse por medio de una consulta de simple preferencia; pero es evidente que la consulta se realiza entonces por un título completamente diferente al precedente. Ya no se pregunta a los consultados lo que reconocen por bueno en sí, sino lo que consideran bueno para ellos en particular. Y si la forma de la consulta continúa siendo la misma, su principio y su clima son totalmente diferentes.

Parece ser que esta dualidad de expresión no ha sido suficientemente percibida. La expresión del segundo tipo ha prevalecido progresivamente sobre la del primero, y, finalmente, la ha suplantado sin que se haya notado.

Esto ha ocurrido en el curso de la segunda época de nuestra cultura, con arreglo a la distinción que propongo aquí. La segunda época se caracteriza por la disolución de la moral en sentido propio. Primeramente se ha creído que la moral podía mantenerse por su propio peso, por decirlo así, sin ningún principio metafísico; se creía que era universal y necesaria. Pero, en segundo lugar, se ha comprobado que no existía de hecho el supuesto acuerdo, entre todos los pueblos y en todos los tiempos, respecto a los principios morales.

Este descubrimiento se ha encontrado favorecido por los grandes viajes y las relaciones realizadas sobre creencias morales muy diferentes a las nuestras. Los jesuitas han insistido, con gran fuerza persuasiva y gran ingeniosidad en la explicación, sobre la fundamental semejanza que ellos creían encontrar bajo las diferencias accidentales. De ahí que hayan sido los grandes mantenedores de la filosofía democrática de la ilustración; es extraño que se les haga tan poca justicia a este respecto.

Pero la tesis más corriente ha sido, por el contrario, la de la diversidad fundamental de los sistemas morales. Lo cual ha dado lugar a la tesis escéptica, que es la de Montaigne y la de Pascal.

Montaigne es el que más se burla de las ideas de derecho natural. Afirma que en vano se buscaría en las instituciones humanas esta semejanza de normas que se estima debe existir. Escribió sobre esto páginas que Pascal no hizo más que corregir y que son más célebres bajo el nombre de este último autor.

Si, en efecto, «nuestra conducta no tiene ninguna norma que no sea fortuita» (Montaigne), si es «la temeridad del azar quien ha sembrado las leyes humanas» (Pascal), de esta ausencia de *consensus gentium* se deriva lógicamente una consecuencia: que el poner en discusión las leyes, las instituciones generales, no desemboca en una conclusión inscrita de antemano en la estructura de la naturaleza humana. Tal discusión sólo manifestará, cuando más, distintas preferencias.

Las últimas consecuencias de este punto de vista no podían desarrollarse en una época profundamente religiosa. Pero se desarrollarán tan pronto como se rompa el vínculo religioso y sea sustituido por creencias materialistas.

En lugar de ser una proyección de lo alto, una visión teológica del mundo, los imperativos morales, en una concepción materialista, no son ya más que la idealización del deseo de nuestra naturaleza considerada como esencialmente carnal: son los sueños de la carne. Como ocurre con todos los sueños, en primer lugar se refieren al que sueña, a su estado, a las impresiones que ha recibido y que le preocupan, y en segundo lugar son descabellados. ¿Dónde se encuentra desde entonces la garantía de que se podrán de acuerdo? No existe en ninguna parte.

Si se aceptan estas premisas, se pueden derivar de ahí dos conclusiones, una es que no existe en absoluto dentro de esa diversidad acuerdo ni preeminencia necesarias de la opinión más conforme a la justicia o incluso a la utilidad. Y, en segundo lugar, que es necesario, por tanto, un medio para asegurar una convergencia artificial, sino sobre lo justo (que en realidad ya no tiene sentido), al menos sobre lo útil.

¿Qué medios se proponen para asegurar esta convergencia? Existen dos. El primero es el de los liberales utilitarios. Hay, afirman ellos, ciertas medidas que procuran a los miembros de una sociedad el máximo de utilidad. Y por la educación de la inteligencia se puede llevar la los individuos a discernir que la adopción y el respeto de estas medidas es conforme a su propio interés. Pero para un individuo es mucho más difícil darse cuenta de la relación lejana e incierta de su propio interés con el interés general, lo cual supone una larga serie de razonamientos de los que pocos son capaces, aunque el sistema de la ilustración no deba ser capaz de percibir las evidencias morales impresas en nosotros por Dios. También los liberales utilitarios han admitido siempre, de hecho, una distinción entre los espíritus que eran capaces de tal esfuerzo y los que no lo eran. Sismondi ha realizado abiertamente la distinción entre los que son capaces de tener una opinión y los que no lo son. Este tipo de espíritus han preferido el sufragio censatario al sufragio

universal, aun cuando en los tiempos más recientes casi no se hayan atrevido a manifestar esta preferencia.

Es un hecho histórico, rara vez puesto de relieve, que el sufragio universal ha sido instaurado en casi toda Europa contra una izquierda liberal utilitaria. Y esto es muy lógico. Nada nos autoriza a afirmar la igual capacidad de los espíritus para realizar los largos cálculos necesarios para poner en relación el interés público y el interés privado. Nada nos autoriza a negar la igual capacidad de los espíritus para sentir las verdades morales. Es aquí el materialismo quien va necesariamente en contra de la igualdad, y es el espiritualismo quien no tiene ningún derecho a ello.

El socialismo marxista constituye el segundo método propuesto para volver a plantear la divergencia que habíamos visto que debe encontrarse en las exigencias de un sistema materialista. El socialismo marxista refiere las exigencias de los hombres a sus situaciones, y de ahí deduce que estas exigencias serían las mismas, suponiendo sólo que estuvieran en igual situación. Propone, por principio, que los «proletarios» se encuentran todos en la misma situación; de ella deduce que hay exigencias propias de los propietarios, sobre las cuales se encuentran necesariamente de acuerdo por un determinismo absoluto. Considera a los regímenes democráticos y de libertad de opinión, como ofreciendo a estas exigencias la ocasión de pesar, y si llegan a pesar con una fuerza irresistible, el proletariado las impondrá como norma de la sociedad entera y generalizará su propia situación. Y como de esta forma habrá cambiado la situación de los demás, sus exigencias también cambiarán y se harán uniformes con las de los originariamente proletarios. De forma que así las mismas normas serán queridas por todos, puesto que todos se encontrarán en la misma situación. El materialismo tendrá de este modo su ortodoxia, no por imperativo de la razón, sino por el de las necesidades.

LÍNEAS GENERATRICES DE DIVERSAS FILOSOFÍAS SOCIALES

En una filosofía dualista, la libertad de espíritu existe en cuanto a la percepción de una verdad que participa de alguna manera en la esencia divina, pero en la que la investigación piadosa es el esfuerzo más noble del hombre. Un sistema dualista debe necesariamente separar este esfuerzo, que pertenece a la Ciudad de Dios, de la turbulencia de los deseos y los gustos que plantean los problemas particulares en la ciudad de los hombres. Todo lo que pertenece al primer orden trasciende las simples necesidades de la organización y es absolutamente digno de respeto. En el orden temporal las preferencias individuales tienen su derecho, pero ceden ante las necesidades de supervivencia de la ciudad, de forma que la opinión aquí no tiene la dignidad evidente y el derecho absoluto de que está revestida en el primer orden.

En un monismo espiritualista los dos órdenes se confunden, y la opinión que se suponga en cualquier caso portadora, en contra de la evidencia, de la inspiración ideal, posee siempre un derecho trascendente.

En un monismo materialista cualquiera no existe ninguna garantía de que coincidirán los sueños de la carne, ni que la mayor parte de ellos coincidirán con lo que es conveniente a la sociedad. Parece que el liberalismo utilitario ha querido frecuentemente olvidar esta consecuencia de sus afirmaciones básicas, ayudando en esto por su asociación, lógicamente fuera de razón, con el liberalismo de la ilustración. Los hechos han hablado. La experiencia política de las democracias liberales ha demostrado que en todo lo que se refiere a intereses nunca ha podido conseguirse el acuerdo de los espíritus, y no se han visto acuerdos duraderos a no ser cuando entraban en juego sentimientos morales.

De la misma forma que los hechos han dado un mentís a la rama liberal del materialismo, lo han dado en forma más ruidosa aún a la rama marxista. Según esta escuela, el acuerdo entre los espíritus se conseguirá desde el momento en que se haya establecido la uniformidad de las situaciones. No sería, pues, necesario, en principio, el control de las opiniones desde el momento que se controlan las situaciones; pero luego esta afirmación se revela que es falsa y hay necesidad de un estrecho control de los espíritus aunque se controlen ya estrechamente las situaciones.

Sería un estudio muy útil el del movimiento de las opiniones en la época de la democracia liberal. Permitiría comprobar empíricamente los postulados de convergencia y de divergencia, comprobar en qué tipo de casos se aplica uno u otro. En cuanto a nosotros, nos basta haber hecho ver que la confianza mostrada en la selección natural de lo justo y lo verdadero están estrechamente vinculadas a la idea de la razón natural, a la idea de una participación humana en la esencia divina. No creyendo en la cual, se derrumba todo el edificio.

ÍNDICE

Prólogo VII
Perfil biográfico VII
Política y pensamiento IX
La obra X
Advertencia XIII
Introducción 1
El quién y el qué 3
El carácter primordial del problema de atribución 4
Si la cuestión de la buena decisión se encuentra superada en la democracia 6
Si el problema de qué es insoluble 8
Peligro de una teoría resueltamente normativa 10

Primera parte
DE LA AUTORIDAD

I. La esencia política 15

II. La autoridad 27
El modelo de la asociación voluntaria 27
El modelo de la dominación impuesta 30
Definición de la autoridad 30
Virtudes de la autoridad 31
Origen de los soberanos 33
Clases de jefatura 34
El garante 35
Autoridad y metáfora 37
El pararrayos 39
La autoridad y el nexo social 40

III. El jefe y el juez 41
El puente de Argole y la encina de Vincennes 41
La fijeza del cuadro 42
La corona 44
«Rex» y «Augur» 46
La lección de Betsabé 50
El estabilizador 52
¿Un principio de clasificación? 56

IV. El grupo 59
El «hogar» 60
El medio de existencia 63
El equipo de acción 65
El hombre del proyecto 68
El maestro de obras 69
El perfil psicológico 70
«Militiae»y «domi» 71

V. De las relaciones entre autoridades 75
Autoridad natural, autoridad institucional, autoridad coactiva 75
De las diversas formas del imperativo 77
La relación de autoridad 79
La relación de autoridad no es una relación jurídica 81
Si los hombres son inconscientes en relación con las autoridades 82
Las debilidades del Soberano 83
«Los pares» 84
Descendientes y ascendientes 85
El gran ordenador 87
El Soberano y las personas ficticias 88

Segunda parte
El bien político

I. La bondad de la voluntad soberana 93
Sobre el absolutismo de la voluntad soberana 95
Que el cambio de titular no afecta en absoluto al problema de la bondad de la voluntad imperante 97
Las cualidades que debe tener la voluntad imperante 98
La desparticularización de la voluntad soberana 101
La pareja soberana 103
El injerto moral 108

La buena voluntad y la inteligencia 110
El Soberano y su modelo 110

II. El problema del Bien Común 113
Primera cuestión: ¿Es evidente el bien público? 114
Segunda cuestión: Si el Bien Común es enteramente subjetivo 115
Tercera cuestión: Si el Bien Común se toma en bien de los individuos 117
Cuarta cuestión: Si el Bien Común consiste en el mismo vínculo social 120
Quinta cuestión: Si el estado social es la institucionalización de la confianza 123
Sexta cuestión: Si la autoridad política puede promover la amistad social 125
La incertidumbre constituye el gran principio de disociación 128
El problema de las obligaciones en una sociedad dinámica 130

III. La amistad social 133
La invariabilidad 133
La cárcel de los principios 136
El Bien Común y el interés social global 139
Variedades de la amistad social 140
Los «Se» 142
La nostalgia del pequeño grupo 144
Sociedad cerrada y agrupación abierta 147

IV. La Justicia 151
A qué o quién conviene la Justicia 151
Primera concepción de la Justicia: el respeto de los derechos 153
Prestigio de la noción conservadora 154
Segunda concepción de la Justicia: el orden perfecto 156
Si la Justicia debe ser identificada con otras cualidades de las ordenaciones sociales 158
La Justicia, ¿simple conformidad con la regla establecida? 159
El sentimiento de lo Justo 161
La noción de oportunidad 164
Los problemas de la Justicia 166
Que los recursos son frutos y lo que de éstos resulta 169
El reparto de los frutos en el seno del equipo 171
Que es imposible establecer un orden social justo 176
En qué consiste el reino de la Justicia 176

TERCERA PARTE
EL SOBERANO

I. SOBRE EL DESARROLLO DE LA IDEA DE VOLUNTAD SOBERANA 179
La Soberanía absoluta es una idea moderna 179
La monopolización de la Soberanía 181
La jerarquía de autoridad 181
La plenitud de poder 183
Papel del Parlamento en la concentración de la autoridad 185
El triunfo de la monopolización 188
Distinción de los tipos de superioridad en L'Oyseau 190
Alianza de la propiedad burguesa con el poder real 191
Descripción de la Soberanía 191
Nacionalismo y «majestad» 192
Límites del poder soberano 193

II. EL SOBERANO LEGISLADOR 197
El avance concreto del poder 197
El proceso de la prerrogativa real 198
La Soberanía absoluta 200
La Soberanía atributo 201
El soberano y la ley 203
Justicia y voluntad 205
¿Por qué se antepuso la voluntad? 206
La Soberanía en sí 207

III. LA TEORÍA DE LA VOLUNTAD REGLADA Y DE LA AFORTUNADA IMPOSIBILIDAD
El antiguo régimen no ha admitido las ideas despóticas aceptadas hoy día 212
¿Cuándo es legítimo el mando? 212
El problema práctico 214
Precauciones que hay que tomar 215
«La afortunada imposibilidad» 216
La voluntad reglada 219
Vicario de Dios... y menor 221
Lo absoluto y lo arbitrario 222
Las dos doctrinas de la oposición al despotismo real 225
El «feedback» 227

CUARTA PARTE
DE LA LIBERTAD

I. LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE DESCARTES 231
El hombre en general 232
Toda «idea del hombre» es necesariamente ambigua 234
La dicotomía cartesiana 238
«Las consecuencias políticas de Descartes» 242
Concebir y comprender 243
La evidencia en las teorías políticas 244
El problema del huerto 245
La democracia de las luces 245

II. LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE HOBBES 247
El estado de sociedad 247
La naturaleza humana 249
La construcción de la ciudad 251
El temor y la sabiduría 252
El dictador 253
La religión civil 255
El liberalismo de Hobbes 256
Hobbes, padre de la economía política 257
La política del hedonismo 258
Necesidad de la estabilidad política en el sistema de Hobbes 260
El hombre hobbesiano y el ciudadano 261
«La lección de Hobbes» 262

III. LA LIBERTAD 265
«Las cadenas» 265

I. La libertad como poder.–La definición clásica 267
La libertad como círculo deformado 268
La libertad como medio 271
Los medios como concesión 274
Cómo la libertad deja de ser una idea común 276

II. La libertad como dignidad.–El hombre no es una isla 279
De las obligaciones 280
El hombre libre como voluntario 282
La armonía libertaria 283
Lo arbitrario de las leyes 285
La tensión interior en el individuo 286

La libertad como participación y como aislamiento 288
Babilonia y la Icaria 291

IV. LIBERTAD DE OPINIÓN Y LUZ NATURAL 297
Se llama libertad de opinión a una libre concurrencia 298
Los orígenes históricos 299
Las opiniones y las conductas 301
El postulado de la convergencia 302
El postulado de la divergencia 305
El principio de la dispersión 308
El relativismo moral no podría llevar a la tolerancia 309
Panorama 310
Líneas generatrices de diversas filosofías sociales 314

ÍNDICE 317

COLECCIÓN CRÍTICA DEL DERECHO

SECCIÓN ARTE DEL DERECHO

El Derecho Civil y los Pobres
ANTON MENGER

El espíritu del Derecho Romano
R. VON IHERING

El problema de la creación del Derecho
PHILIPP HECK

Filosofía del Derecho
GUSTAVO RADBRUCH

Derecho privado positivo
FRANCISCO GENI

Las convenciones colectivas de condiciones de trabajo en la doctrina y en las legislaciones extranjera y española
ALEJANDRO GALLART Y FOLCH

La reforma Constitucional
ADOLFO POSADA

El fin en el Derecho
RUDOLF VON IHERING

Teoría General del Estado
G. JELLINEK

Elementos de sociología jurídica
GEORGES GURVITCH

Teoría del hecho jurídico
JOAQUÍN COSTA

La lógica de las normas
ALF ROSS

Historia del derecho privado de la edad moderna
FRANZ WIEACKER

La soberanía
BERTRAND DE JOUVENEL

SECCIÓN ARTE DEL DERECHO

Aspectos jurídicos del capitalismo moderno
GEORGES RIPERT

Evolución de la libertad
ROSCOE POUND

Esencia y valor de la democracia
HANS KELSEN

SECCIÓN DERECHO VIVO

La economía del delito y de las penas. Un análisis crítico
A. MONTERO SOLER - JUAN TORRES LÓPEZ

De la Naturaleza a los Derechos. Los lugares de la ética contemporánea
FRANCESCO VIOLA

El proceso de Seguridad social y la reducción de los privilegios administrativos (LPL de 1995 versus LJCA de 1998)
ANTONIO MÁRQUEZ PRIETO

La reforma del marco normativo del mercado de trabajo y el fomento de la contratación indefinida: puntos críticos
JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ (COORD.)

La titularidad del derecho de huelga
RAMÓN GONZÁLEZ DE LA ALEJA

El derecho a la renta de inserción. Estudio de su régimen jurídico
JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ - CRISTOBAL MOLINA NAVARRETE

Crisis de la sociedad salarial y reparto del trabajo
JOSÉ ENRIQUE MEDINA CASTILLO

Transmisión de la empresa en crisis y derecho concursal
JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ

El candidato en el actual sistema de democracia representativa
OCTAVIO SALAZAR

Contrato de servicios. Perspectiva,jurídica actual
M.ª BELÉN TRIGO GARCÍA

Trabajo y Franquismo
JOSEFA RUIZ RESA

Constitución y Empleo Público (Estudio y propuestas en relación a un régimen jurídico común)
JORGE FONDEVILLA ANTOLÍN

El contrato de trabajo en el sector público
MÓNICA MOLINA GARCÍA

Personal civil no funcionario al servicio de establecimientos militares
M.ª DOLORES GARCÍA VALVERDE

El recargo de prestaciones por incumplimiento de normas de seguridad y salud laboral. Análisis crítico de su configuración jurídico positiva.
MIGUEL ÁNGEL PURCALLA BONILLA

SECCIÓN DERECHO VIVO

Empresas de comunicación y «cláusula de conciencia» de los periodistas
CRISTÓBAL MOLINA NAVARRETE

La protección social de la incapacidad permanente para el trabajo
EDUARDO MARTÍN PUEBLA

El Fondo de Garantía Salarial: configuración y análisis de su régimen jurídico sustantivo
MANUEL RAMOS TORRES

Constitución y soberanía. El sentido de la democracia constitucional
GIANLUIGI PALOMBELLA

La tortura y otros atentados contra la integridad moral cometidos por funcionarios públicos
M.ª JOSÉ RODRÍGUEZ MESA